

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y SOCIEDAD



**TESIS DOCTORAL**

**La crisis de la biopolítica en el siglo XXI**  
**El biopoder en la génesis y el desarrollo de los metabolismos sociales capitalistas**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**Alberto Coronel Tarancón**

DIRECTOR

**José Luis Villacañas Berlanga**

**Madrid, 2021**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

La crisis de la biopolítica en el siglo XXI.  
El biopoder en la génesis y el desarrollo de los metabolismos sociales capitalistas

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Alberto Coronel Tarancón

DIRECTOR

José Luis Villacañas Berlanga

Madrid, 2021



A mi padre Luis Coronel y a mi madre Maria Jesús Tarancón,  
por apoyarme en la decisión de estudiar filosofía.

A mi hermano Luis, por enseñarme a estudiar  
como si tuviera que salvarle la vida a alguien.

Y a mi abuela Antonia Domínguez,  
por demostrarme que la vida cuando decrece  
ni ama peor ni ama menos.

*In memoriam.*

# Índice

|   |     |
|---|-----|
| Agradecimientos.....  | 9   |
| Resumen.....  | 11  |
| Abstract.....   | 11  |
| Introducción. La crisis de la biopolítica en el siglo XXI: la paradoja Thunberg-Trump.....                                    | 15  |
| I. Marco teórico e hipótesis metodológica: la actualización biológica del presente. ....                                      | 22  |
| II. Conceptos elementales de la investigación. ....   | 27  |
| III. Hipótesis principal y estructura de la investigación.....  | 31  |
| Capítulo 1. La metabolización social de la Tierra.....  | 37  |
| Introducción: cuestiones de hibridación.....  | 37  |
| 1.1. El Antropoceno: la ubicuidad de la vida humana.....  | 38  |
| 1.2. El Capitaloceno: una geología capitalista. ....  | 49  |
| 1.3. Primera aproximación al metabolismo social capitalista: entropía, finitud y órganos<br>exosomáticos.....                 | 56  |
| 1.4. Los costes de la naturaleza barata en la era del McNugget. ....  | 65  |
| 1.5. El Chthuluceno: el devenir sympoiético en un mundo post-natural.....   | 71  |
| 1.6. Los límites del organismo (I). Dos concepciones inmunológicas de la identidad biológica en<br>el siglo XX. ....          | 78  |
| 1.7. Los límites del organismo (II). La diferencia autopoiesis/sympoiesis entre la termodinámica y<br>la inmunología.....     | 84  |
| 1.8. Tres imágenes y un problema inacabado. ....  | 98  |
| Capítulo 2. El metabolismo social capitalista: todavía Marx. ....   | 102 |
| Introducción: todavía Marx. ....  | 102 |
| 2.1. El pensamiento socionatural de Marx: el sentido de las metáforas organicistas de la sociedad.<br>.....                   | 107 |
| 2.2. El trabajo como mediación antropológica del metabolismo social. ....   | 114 |
| 2.3. ¿Ecología en Marx? Procesos sociometabólicos y factores limitantes. ....   | 119 |
| 2.4. La fractura metabólica entre el campo y la ciudad como gradiente fundamental del<br>metabolismo social capitalista. .... | 127 |
| 2.5. El metabolismo social capitalista: la apertura espaciotemporal de la jornada laboral.....                                | 138 |
| 2.6. Células capitalistas: la empresa como “organismo social extendido”.....  | 145 |
| Capítulo 3. El biopoder en la génesis de los metabolismos sociales capitalistas.....  | 152 |
| Introducción: los organismos humanos en el umbral de la modernidad biológica. ....  | 152 |
| 3.1. Foucault y la ontología histórica de nosotros mismos: la biopolítica contra la ideología. ....                           | 156 |
| 3.2. De la biopolítica a la gubernamentalidad: tres esquemas y un problema de fondo. ....                                     | 162 |
| 3.2.1. Primera aproximación: el esquema bio-médico (1973-1974). ....  | 163 |
| 3.2.2. Segunda aproximación: el esquema bipolar (1976). ....  | 166 |
| 3.2.3. Tercera aproximación: el esquema triangular (1978). ....   | 171 |

|   |     |
|---|-----|
| 3.2.4. Un problema de fondo: la acumulación de organismos humanos en el medio urbano.   | 174 |
| 3.3. El puzzle de la biopolítica.....   | 177 |
| 3.4. El paradigma inmunitario de Roberto Esposito.....  | 183 |
| 3.5. La pieza perdida del puzzle biopolítico (I): Canguilhem y el concepto de vida polarizada. ...  | 189 |
| 3.6. La pieza perdida del puzzle biopolítico (II): Canguilhem y el secreto del dispositivo.....   | 196 |
| 3.7. La organización política de los organismos y los órganos sociales: entre la <i>autopoiesis</i> (gobierno-de-sí) y la <i>sympoiesis</i> (gobierno de los otros). .... | 207 |
| 3.8. Los dispositivos del biopoder y la fisiología política de los metabolismos sociales.....   | 220 |
| α. El modelo de la lepra y el dispositivo de la ley: la inmunización comunitaria. ....  | 223 |
| β. El modelo de la peste: composición/descomposición disciplinaria de las fuerzas físicas... ..   | 227 |
| γ. El modelo de la viruela y la circulación homeostática: la inoculación estratégica de los flujos bioeconómicos.....   | 232 |
| Capítulo 4. El Leviatán invertido: sobre la organización del Estado moderno.....  | 242 |
| Introducción: guerra y gubernamentalidad en el “Leviatán invertido”. ....   | 242 |
| 4.1. La inmunidad jurídica de las atmósferas comunitarias. ....   | 250 |
| 4.2. Soberanías y territorio: la geofísica del poder disciplinario. ....  | 260 |
| 4.2.1. Músculos extractivos: racismo colonial.....  | 266 |
| 4.2.2. La producción de un aparato reproductivo: la caza de brujas y la domesticación de los úteros.....  | 273 |
| 4.2.3. Cabezas soberanas: el umbral de la modernidad política. ....   | 285 |
| 4.2.4. Membranas estatales (1648-1750): el gradiente geo-físico-político. ....  | 289 |
| 4.2.5. El geopoder estatal: la estabilización del gradiente político-estatal y el mercantilismo..   | 294 |
| 4.3. El gobiernos de la circulación: el nacimiento de la biopolítica liberal.....   | 298 |
| 4.3.1. La fisiología política liberal: la economía moral, las insurrecciones plebeyas y la invención de la circulación económica.....                                     | 299 |
| 4.3.2. Foucault lector de E.P. Thompson: economía moral, cultura plebeya y mercado como espacio de justicia. ....   | 302 |
| 4.3.3. La criminalidad y la pobreza como combustible: elementos fisiológicos del liberalismo económico. ....  | 309 |
| 4.3.4. La igualdad jurídica contra la igualdad económica: dos modelos anatómicos de familia humana.....   | 319 |
| Capítulo 5. Realizar al ser humano: las guerras biopolíticas en los siglos XIX y XX.....  | 329 |
| Introducción: una genealogía incompleta: los desplazamientos de la vida en la historia de la gubernamentalidad. ....  | 329 |
| 5.1. Las guerras biopolíticas: el entrelazamiento entre las ciencias de la vida y la economía política sobre la dependencia modelo-programa.....                          | 335 |
| 5.2. La biopolítica socialista: el gobierno de la incertidumbre.....  | 343 |
| 5.2.1. La economía política de la ira y de la incertidumbre.....  | 343 |
| 5.2.2. La biopolítica olvidada de Marx: el error de Foucault. ....  | 350 |

|  |            |
|--|------------|
| 5.2.3. Socialismo y comunismo frente al resto indivisible: el todo mayor a la suma de las partes. ....                                   | 356        |
| 5.2.4. El gobierno socialista dentro del gobierno liberal: mimesis y endosimbiosis en los<br>orígenes de la seguridad social. ....       | 362        |
| 5.3 La biopolítica nacional-vitalista: la réplica inmaterial al materialismo. ....   | 369        |
| 5.3.1. Las células nacionalistas: la guerra latente en la inmunología social de la población. ....                                       | 373        |
| 5.3.2. Los antifascistas como anticuerpos: la colonización de una ciudad inmuno-deprimida. ....  | 380        |
| 5.3.3. Biología aplicada: la purificación del cuerpo nacional. ....  | 388        |
| 5.4. La biopolítica anticomunista: del racismo a la defensa negativa de la libertad. ....  | 394        |
| 5.4.1. Del organismo racial al sujeto existencial: la defensa negativa de la libertad. ....  | 396        |
| 5.4.2. 1945-1968. La contención del virus comunista y la inteligibilidad biológica de la<br>ideología. ....                              | 401        |
| 5.4.3. Del gran rechazo a la gran aceptación: el eclipse de la biopolítica. ....   | 414        |
| <b>Capítulo 6. El nacimiento de la razón abiótica: la invención del medioambiente neoliberal. ....</b>                                   | <b>424</b> |
| Introducción: la razón abiótica. ....  | 424        |
| 6.1. Vida y libertad en la disputa Keynes-Hayek. ....  | 427        |
| 6.2 La biopolítica ordoliberal: la protección del marco “antropo-sociológico”. ....  | 434        |
| 6.3. La razón abiótica neoliberal o la muerte de la biopolítica. ....  | 443        |
| 6.4. Tácticas para la diseminación del medioambiente neoliberal: el shock anestésico. ....   | 455        |
| 6.5. Poblaciones alérgicas: los “populismos de extrema derecha” como síntoma del deterioro de<br>la inmunidad-política democrática. .... | 465        |
| 6.6. La fisiología política neoliberal: la incorporación del infinito. ....  | 476        |
| 6.6.1. El pastorado neoliberal: la inmunidad de la célula abiótica. ....   | 478        |
| 6.6.2. La disciplina en el metabolismo socio-empresarial: la subcontratación disciplinaria. ....   | 490        |
| 6.6.3. Seguridad y homeostasis neoliberal: la institución de la metástasis financiera. ....  | 500        |
| 6.7. Contra el neoliberalismo abiótico: ¿un republicanismo biológico? ....   | 513        |
| <b>Conclusiones. ....</b>  | <b>518</b> |
| I. Situar la vida adentro. ....  | 518        |
| II. Vulnerabilidad biológica y poder político: lo problemático de lo aproblemático. ....   | 522        |
| III. Hay que defender lo público: el biopoder y los órganos sociales exosomáticos. ....  | 524        |
| IV. La razón abiótica neoliberal como clave biológica de un proceso ecopatológico planetario. ....                                       | 526        |
| <b>Bibliografía. ....</b>  | <b>531</b> |

## Agradecimientos

Hay investigaciones que nacen desde una relación de dominio sobre su objeto de estudio: un problema relativamente definido en el interior de un marco constituido; una aproximación sistemática a una corriente de pensamiento; o una lectura novedosa o comparativa de una figura intelectualmente consagrada o por consagrar. Esta investigación, financiada durante cuatro años por una beca FPU y cinco meses por una beca Santander Iberoamérica, no es una de ellas. Como el puzle del cual se desconoce si posee solución posible, esta investigación nace antes de la fascinación que de la lucidez. Desde el primer día hasta el último, mi afán por explorar los territorios filosóficos en que confluyen las ciencias naturales y las ciencias sociales ha sido siempre mayor que mi sentido de la orientación, por ello, solo puedo comenzar agradeciendo a mi director y maestro, José Luis Villacañas Berlanga, por apoyar y dirigir con su vasta, generosa y aventurera erudición una tesis doctoral inequívocamente arriesgada; por encarnar una forma de entender la filosofía como apertura al presente de un saber con raíces profundas, pero sin dogmas ni más fronteras que aquellas que imponga la coherencia conceptual y la honestidad teórica.

Agradezco a la Universidad Complutense de Madrid y al departamento de Filosofía y Sociedad de su Facultad de Filosofía la dedicación y la profesionalidad de las personas que lo conforman y que me han formado. Especialmente, quiero agradecer a Rodrigo Castro Orellana, además de su lucidez teórica, el haberme ofrecido todos estos años una confianza y una amabilidad que solo con el tiempo estaré en condiciones de corresponder, así como haber por facilitado mis estancias de investigación en la *Copenhagen Business School* (Dinamarca) y en el *CONICET* (Argentina). Por cada una de ellas, agradezco al director de la revista *Foucault Studies*, Sverre Raffnsøe, una hospitalidad y una atención venida a amistad que ni el mejor de mis optimismos se habría atrevido a anticipar; y a Edgardo M. Castro, autoridad indiscutible de los estudios biopolíticos internacionales, la escucha y el diálogo con las ideas que vertebran esta investigación. A Pablo López Álvarez, la confianza y el ánimo durante mis primeras, precoces y desorientadas incursiones filosóficas en los metabolismos sociales: bajo su curiosa permisividad comienzan mis empeños por acercar la filosofía y la biología, convergencia a la que debo una buena parte de mis satisfacciones intelectuales. A mis compañeros de alegrías y fatigas predoctorales del departamento de la Facultad de Filosofía: Daniel Abrales, Clara Navarro, Sara Ferreira, Andrea Mosquera, Pablo Escrivá, Anxo Garrido, Rodolfo Gutiérrez, Pilar Salvá y Roberto Navarrete, las charlas de cafetería, el tráfico bibliográfico y la crítica constructiva. A Nuria Sánchez Madrid, a Antonio Rivera,



a César Ruiz, a Luis Alegre Zahonero y a Ignacio Pajón Leyra por su atenta amabilidad, siempre dispuesta a orientarme y a echarme una mano cuando me hizo falta. Disculpándome de antemano por las posibles omisiones, quiero agradecer a las trabajadoras de la limpieza, reprografía y conserjería de la Facultad de Filosofía el mantener su generosidad, comprensión y paciencia con las labores académicas aun cuando su posición en las universidades públicas se desliza año tras año por la pendiente de la precariedad y la degradación laboral.

Para concluir, no puedo ni quiero dejar de destacar que este trabajo sin la amistad, el amor y los cuidados hubiese supuesto para mí una tarea orgánicamente inviable. Que solo las sillas soportan el peso de los cuerpos que leen y escriben más horas de las que caminan y duermen es un prejuicio mecanicista que nunca será suficientemente desmentido: a Keka Rivera, Almudena Raboso, Gonzalo Abati, Natalia Hidalgo, Francisco Navarro, Gonzalo Álvarez, Jaime Caballer e Ingrid Joselyne Rodríguez el haber sido fuentes de alegría y consuelo indispensables en los distintos tramos de un camino donde basta con caerse del todo una vez. A mi padre Luis Coronel Lozano, a mi madre María Jesús Tarancón Domínguez y a mi hermano Luis Coronel Tarancón nunca podría agradecerles lo suficiente sin fracasar en el intento, por eso me limitaré a agradecerles que me hayan enseñado a perderle el miedo al fracaso.

## Resumen

Comprendida entre la biopolítica y la ecología política contemporáneas, la investigación ilumina el rol desempeñado por las tecnologías de gobierno en la génesis y el desarrollo de los metabolismos sociales capitalistas, definidos como los principales agentes bio-históricos y biopolíticos responsables de la actual transformación ecopatológica de los ecosistemas terrestres.

La hipótesis metodológica afirma la viabilidad de la convergencia del análisis biofísico y biopolítico para la elaboración de una ontología crítica del presente. La tesis defiende que la inmunología política (como tema de reflexión filosófica desarrollado por filósofos como Roberto Esposito, Donna Haraway, Peter Sloterdijk en diálogo incesante con Michel Foucault) solo resulta completamente operativa en el marco de los estudios sociometabólicos y termodinámicos desarrollados en el campo de la bioeconomía y la ecología política contemporáneas.

La investigación está animada por un objetivo epocal: contrarrestar la colonización economicista del pensamiento político crecientemente incapaz de pensar los fenómenos históricos y políticos en el interior de la biosfera que los atraviesa y envuelve. ¿Cuál es el significado biológico del crecimiento económico ilimitado del sistema económico denominado “capitalismo mundial”? ¿Cómo nombrar los procesos sociopolíticos, las instituciones, los esquemas mentales, los discursos y relatos que normalizan el crecimiento infinito en el interior de un mundo infinito? Estos tres objetivos generales respectivos al problema, al método y al sentido histórico-crítico de la investigación son perseguidos a través de seis objetivos secundarios, aquellos que estructuran los capítulos que vertebran la investigación.

Primero, mostrar la importancia del concepto de “metabolismo social” para el análisis de los procesos socionaturales en el interior de una naturaleza (des)humanizada, y considerando los problemas fundamentales suscitados entre los partidarios teóricos del Antropoceno, el Capitaloceno y el Chthuluceno (Capítulo 1). En segundo lugar, se acude al concepto marxiano de *Stoffwechsel* (intercambio material o metabolismo) para identificar el tipo de mutación sociometabólica que acontece con el advenimiento del capitalismo industrial (Capítulo 2). Acto seguido se defiende que las funciones inmunológicas, metabólicas y circulatorias de los metabolismos sociales capitalistas descansan en el conjunto de tecnologías

estudiadas por Michel Foucault como dispositivo jurídico, disciplinario y de seguridad (Capítulo 3). Una vez ha sido identificada la correlación de los dispositivos del biopoder con funciones sociometabólicas específicas se procede al estudio de los conflictos que acompañan a la organización de los estados modernos y preceden a la emergencia de los metabolismos sociales capitalistas entre los siglos XVIII y XIX (Capítulo 4). Luego, y en el interior del capitalismo industrial de los siglos XIX y XX, las “guerras biopolíticas” alumbran el escenario de emergencia de las distintas racionalidades que se disputaron la capacidad de definir e intervenir la salud bio-política de las poblaciones humanas (Capítulo 5). De este escenario, comprendido entre 1945 y la actualidad, la investigación deduce el giro fundamental del gobierno biopolítico al gobierno abiótico neoliberal, del cual se deriva la actual vulnerabilidad biológica de las poblaciones humanas: su vulnerabilidad ante el cambio climático, pandemias, pérdida de biodiversidad, crisis migratorias, crecimiento de la desigualdad global y de los movimientos xenófobos y antidemocráticos. Esta situación de vulnerabilidad es analizada en relación con un acontecimiento capital: la desaparición de la vida humana como problema del poder político en el interior de la razón neoliberal (Capítulo 6). La investigación concluye que este acontecimiento —el giro abiótico del poder político en el siglo XX— está en el corazón de la crisis de la biopolítica que se agrava y extiende en el siglo XXI.

**Palabras clave:** biopolítica, ecología política, metabolismo social, gubernamentalidad, neoliberalismo.

## Abstract

The central objective of the research, entitled "The crisis of biopolitics in the 21st century. Biopower in the Genesis and Development of Capitalist Social Metabolisms", is to illuminate the role played by government technologies in the genesis and development of capitalist social metabolisms, understood and analyzed as the bio-historical agents responsible for the current ecopathological transformation of terrestrial ecosystems and the increasing biological vulnerability of human populations. On the methodological level, the hypothesis lies in the viability of the convergence of biophysical and biopolitical analysis for the elaboration of a critical ontology of the present adequate to the social-natural analysis. To this end, the research argues that political immunology (as a subject of philosophical reflection developed by philosophers such as Roberto Esposito, Donna Haraway, Peter Sloterdijk in constant dialogue with Michel Foucault) is only fully operational in the framework of sociometabolic analyses to the extent that these are based on the assimilation of the second law of thermodynamics. As a whole, the research is animated by an epochal objective: to counteract the economicist colonization of political thought, which is increasingly unable to identify, name and narrate in biological terms the way in which the social-natural processes of the present unfold from within the biosphere that crosses and envelops them. To say the biological name of things, that is the goal: not because social reality is fundamentally or essentially biological, but, on the contrary, because the impossibility of fixing the relationship between words and things is moving today towards the absolute economization of biological reality. What is the biological meaning of the unlimited economic growth of the economic system called "world capitalism"? How can we name the socio-political processes, the institutions, the mental schemes, the discourses and stories that normalize the infinite growth within an infinite world? These three general objectives, which are related to the problem, the method and the historical-critical sense of the research, are pursued through six secondary objectives or chapters that structure the research. First, to show the importance of the concept of "social metabolism" for the analysis of socio-natural processes within a (de)humanized nature (Anthropocene/Capitalocene/Chthulucene; Chapter 1). Secondly, the Marxian concept of *Stoffwechsel* (metabolism) is used to identify the type of socio-metabolic mutation that occurs with the beginning of industrial capitalism (Chapter 2). It is then argued that the immunological, metabolic and circulatory functions of the capitalist social metabolisms (the cycle of material transformations that allows the energetic self-preservation of societies far from crises) relies on the set of technologies studied by Michel Foucault under the name of legal, disciplinary and security dispositives (Chapter 3). Once the correlation of

biopower devices with specific socio-metabolic functions has been identified, the research addresses the political conflicts involved in the organization of modern states and as a prelude to the emergence of capitalist social metabolisms (Chapter 4). Already within the industrial capitalism of the nineteenth and twentieth centuries, biopolitical wars point to the conflict that emerges between different government rationalities that dispute the ability to define and intervene in the biopolitical health of human populations (Chapter 5). Finally, the historical analysis of its development allows us to analyze the current biological vulnerability of human populations (their vulnerability to climate change, pandemics, loss of biodiversity, migratory crises, growth of global inequality and xenophobic and anti-democratic movements) in connection with a paramount event: the disappearance of human life as a problem of political power within the abiotic neoliberal reason that emerges and spreads during the second half of the twentieth century (Chapter 6). This event—the abiotic turn of political power in the 20<sup>th</sup> century—is at the heart of the crisis of biopolitics in the 21st century.

**Key words:** biopolitics, political ecology, social metabolism, governmentality, neoliberalism.

## Introducción. La crisis de la biopolítica en el siglo XXI: la paradoja Thunberg-Trump.

La gente está sufriendo. La gente está muriendo. Ecosistemas enteros están colapsando. Estamos al comienzo de una extinción masiva, y lo único de lo que sabéis hablar es de dinero y de los cuentos de hadas del eterno crecimiento económico (...) no os lo perdonaremos jamás

Greta THUNBERG, *Cumbre de Acción del Clima*, 2019.

No me lo creo.

Donald TRUMP, 2017.

If they hold you, whale  
On a really hot day  
When the call got made  
You've gone away  
It doesn't know  
It's a Casio on a plastic beach.

GORILLAZ, *Plastic Beach*, 2010.

Cuando despertó la mancha ya estaba allí. ¿Hay algo más posmoderno que un continente de plástico? Basta con comparar al capitán del *Alguita*, Charles Moore,<sup>1</sup> con el capitán de la Santa María, Cristóbal Colón, y el mal llamado descubrimiento de América con el también mal llamado descubrimiento del “Séptimo continente” (la *Eastern Pacific Garbage Patch* o *Gran Mancha del Pacífico*) para deducir algo aparentemente sencillo: en algún momento entre 1492 y 1997 los seres humanos dejan de descubrir continentes y comienzan a producirlos.

Ese sencillo y abismal acontecimiento geológico se derrama sobre la superficie legible del presente generando efectos de ilegibilidad que exceden lo literal hasta anclar en lo literario: las ballenas que mueren por la ingesta de plástico nos recuerdan que hoy Herman Melville no podría escribir *Moby Dick*. También la épica se ha visto trastornada: la muerte de siete alpinistas haciendo cola en la cima del Everest proclama que aquello que hace unas décadas era un hito hercúleo al alcance de unos pocos de mortales, hoy es considerado el vertedero más elevado del planeta Tierra. Pero lo elevado no quita lo profundo: en mayo de 2019 la

---

<sup>1</sup> Charles Moore navegaba por una zona muy poco transitada del Océano Pacífico Norte cuando alertó a Curtis Ebbesmeyer acerca de la inmensa cantidad de plástico y basura que se extendía hasta donde alcanzaba su vista Cf. Moore 2003. Fue el mismo Ebbesmeyer quien la bautizó con uno de sus nombres actuales: la *Eastern Pacific Garbage Patch* o *Gran Mancha del Pacífico*. Aunque ésta había sido predicha en 1988 por la *National Oceanic and Atmospheric Administration* (NOAA), desde su gestación, el también conocido como “séptimo continente” no ha dejado de crecer: se estima que en la actualidad tiene una masa de aproximadamente setenta y nueve mil millones de toneladas y una superficie de 1,6 millones de kilómetros cuadrados. Cf. Day et al. 1988; Lebreton et al. 2018.

expedición *Five Deeps* desciende al punto más profundo de la fosa de las Marianas y encuentra envoltorios de plástico a 11.000 metros bajo el nivel del mar. De lo más alto a lo más profundo y flotando entre medias, los residuos de las actividades humanas han transformado la Tierra, y el plástico es solo uno de los registros fósiles del cambio de época geológica que desde hace dos décadas hemos aprendido a denominar *Antropoceno*.

Acuñado por el biólogo Eugene Stoermer y el químico Paul Crutzen a principios a principios del siglo XXI, el término Antropoceno (del griego ἄνθρωπος, *Anthropos*: humano; y καινός, *kainos*: nuevo), designa la época en la que el ser humano se habría convertido en el principal agente de transformación geológica de la Tierra, lo cual genera un mar de incógnitas en torno a la Tierra resultante del proceso: “Las actividades humanas se han vuelto tan penetrantes y profundas que rivalizan con las grandes fuerzas de la naturaleza y están transformando la Tierra en una *terra incognita* a escala planetaria.” (Steffen et al. 2007, 614; la traducción es nuestra)<sup>2</sup>. Nada más fácil de resumir: tras un largo itinerario evolutivo de fragilidad y precariedad biológicas, el ser humano ha logrado transitar del fuego al petróleo y a la energía nuclear; del uso de plantas medicinales a la industria química; de la recolección de frutos silvestres a su diseño genético. Pero este control sobre las grandes fuerzas subterráneas, atmosféricas y subcutáneas de la naturaleza no puede ser celebrado como una victoria del ser humano sobre la naturaleza, en la medida en que esta cambia cada vez que es intervenida dando lugar a una naturaleza distinta a la que se creía dominada, desencadenando nuevos desafíos imprevistos. Hoy, en el momento en que los humanos gozan de poderes tecnológicos y epistemológicos sin parangón histórico, el cambio climático y medioambiental se ha constituido como uno de los mayores retos evolutivos en la historia biológica de la humanidad. Frente a esta ingente tarea, las poblaciones humanas se encuentran escindidas en comunidades de intereses irreconciliables: la inexistencia de un sujeto global frente a la existencia de una amenaza global evidencia que gran parte de los escenarios catastróficos del cambio climático no están siendo ni serán prevenidos.

En efecto, una buena parte de la población nacida después del año 2000 ya sabe —y así lo manifiesta— que el espacio temporal legado a su imaginación se ha reducido significativamente. Si no se logra retener el aumento de la temperatura global en 1,5°C<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> “Human activities have become so pervasive and profound that they rival the great forces of Nature and are pushing the Earth into planetary *terra incognita*” Steffen et al. 2007, 614.

<sup>3</sup> Según el informe elaborado por la IPCC (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático): “Se estima que las actividades humanas han causado un calentamiento global de aproximadamente 1,0 °C5 con respecto a los niveles preindustriales, con un rango probable de 0,8 °C a 1,2 °C. Es probable que el calentamiento global llegue a 1,5 °C entre 2030 y 2052 si continúa aumentando al ritmo actual (nivel de confianza alto)”. Masson-Delmotte et al. 2018, 6.

(nunca por encima de 2°C)<sup>4</sup> sobre sus registros preindustriales, la posibilidad de que estas generaciones puedan *imaginar* su futuro a partir de la experiencia narrativa que heredan de sus padres choca con un amplio abanico de escenarios catastróficos que nuestras sociedades comienzan a constatar: aumento de las temperatura máximas registradas desde el Ecuador al Ártico; olas de calor que expandan el radio de acción de los mosquitos transmisores de enfermedades como la malaria y el dengue; aumento de la frecuencia y el alcance de las epidemias y las pandemias virales; flujos de refugiados climáticos que huyan de los efectos expansivos de la sequía, las malas cosechas, la inseguridad, las enfermedades y las hambrunas; aumento del nivel del mar e inundaciones; pérdida acelerada de biodiversidad, avance de la desertificación, acidificación de los océanos, disminución del agua potable, etcétera.<sup>5</sup>

Aunque no faltan estrategias para hacer frente a los retos climáticos<sup>6</sup> ni voces que traten de hacer valer un renovado optimismo epistemológico y tecnológico,<sup>7</sup> nada en los últimos cincuenta años parece indicar que los consensos logrados por la comunidad científica se traduzcan en consensos económico-políticos a escala global. Desde hace décadas los científicos buscan estrategias comunicativas desesperadas para llamar la atención del poder político. En *El metabolismo de la sociedad industrial y su incidencia planetaria* (2000) José Manuel Naredo recuerda la larga lista de intentos que acumula el “consensuado dramatismo”:

En efecto, el consensuado dramatismo que destilan documentos que van desde el *Manifiesto para la supervivencia*, elaborado por Goldsmith y otros en 1972 y suscrito por una larga lista de científicos prestigiosos, el *Global 2000*, encargado en 1981 por Carter desde la presidencia de los Estados

---

<sup>4</sup> “Si el calentamiento global se limita a 1,5 °C en lugar de 2 °C, se podría reducir hasta en varios cientos de millones el número de personas expuestas a los riesgos relacionados con el clima y susceptibles de caer en la pobreza de aquí a 2050 (nivel de confianza medio)” Masson-Delmotte et al. 2018, 11.

<sup>5</sup> En el caso de la región mediterránea, tal y como se detalla en el informe “Cambio climático: Calentamiento Global de 1,5°C” para la transición ecológica elaborado en diciembre de 2018 por el gobierno de España, el mayor riesgo está vinculado a la sequía. La diferencia entre 1,5°C y 2°C radica en el tránsito de las curvas lineales a las exponenciales. Por ejemplo: “La reducción de la escorrentía en el área Mediterránea será casi el doble con un calentamiento de 2°C (-17%) que con un calentamiento de 1,5°C (-9%)”. AEMET y OECC 2018, 25. Sobre los efectos globales asociados a eventos extremos asociados al cambio climático pueden consultarse: Santiago Lastra et al. 2008; Huckelba y van Lange 2020.

<sup>6</sup> Con el objetivo de contener el aumento de la temperatura global en 1,5°C respecto del periodo preindustrial, se han estudiado muchas hojas de ruta posibles: enfriar la Tierra controlando la cantidad de radiación solar reflejada mediante la colocación de aerosoles de sulfato en las capas más altas de la atmósfera —*Solar Radiation Monagement*, SRM Akbari et al. 2009—; limpiar el CO2 existente en la atmósfera (*Carbon Dioxide Removal*, CDR) capturándolo en la madera de bosques artificiales (aforestación); o su soterramiento bajo Tierra mediante las centrales de conversión de biomasa —*Biomass Conversion Park*, ECP van Dael et al. 2013. En este sentido, y pese a la diversidad de perspectivas, las tasas de consenso científico en torno a posibles medidas son muy superiores a las tasas de consenso político y económico, que obstruyen la coordinación internacional de una respuesta proporcional a la amenaza.

<sup>7</sup> “Somos ahora capaces de monitorizar ecosistemas enteros —pensemos en el bosque amazónico— en casi tiempo real, empleando sensores remotos para cartografiar estructuras tridimensionales; comunicaciones por satélite para seguir a criaturas huidizas, como el jaguar y el puma; *smartphones* para denunciar talas ilegales. Innovaciones que están revolucionando la conservación de dos formas: mostrando el estado del mundo con un inédito nivel de detalle y poniendo a disposición pública cada vez más datos en más lugares” Hoekstra 2014 en Arias Maldonado 2018, 33.



Unidos, hasta *Nuestro futuro común*, coordinado por Helen Brudlandt en 1987, pasando por los sucesivos Informes del Club de Roma, explican que el organizador de la Cumbre de Río de 1992, Maurice Strong, pudiera presentar el encuentro como “la última oportunidad para salvar el planeta”. Pero esta “última oportunidad” tampoco originó acciones correctoras globalmente eficaces de las tendencias al deterioro planetario que unánimemente se reconocían, como tampoco estableció esquemas teóricos capaces de guiar tales acciones en un futuro, sentando nuevos criterios para reorientar la gestión y los patrones de vida y de comportamiento característicos de la civilización industrial. (Naredo 2000, 195)

El ser humano lleva siglos revolucionando su poder tecnocientífico, pero todavía no ha inventado el *chip* capaz de instalar “dignidad humana” como *target* de los dispositivos. La posibilidad de implantarse microchips y de esculpir el código genético de organismos ya existe, pero junto a él existe una creciente *masa humana* para la cual parece no haber botes ni barqueros digitales que les permitan pagar el pasaje a la tecnoeuforia sin criptomonedas. La producción acelerada de alimento lleva siglos conviviendo con la hambruna, la pobreza y la destrucción sistemática de los excedentes alimenticios. La capacidad de transportar a los seres humanos de un extremo a otro del mundo coincide con el auge de la extrema derecha y el alza en la cotización de las empresas encargadas de suministrar muros, drones, radares, concertinas y otros sistemas de vigilancia militarizada. La invención del plástico no frenó ni disminuyó la deforestación maderera, de la misma forma que la dinamita no solo revolucionó la minería. La revolución de la farmacología, la epidemiología y la medicina alopática no ha evitado que las políticas sanitarias preventivas (baratas, eficaces y exitosas) sean un mal negocio allí donde no hay sistemas de sanidad pública que padezcan como un sobrecoste indeseable la enfermedad de sus poblaciones. El tándem ciencia-tecnología articulado por las ciencias medioambientales lleva décadas observando y recolectando evidencias sobre la pérdida de biodiversidad, la acidificación de los océanos, el calentamiento atmosférico, el agotamiento de la biocapacidad de carga y la disminución de la resiliencia de los ecosistemas. Las alarmas no han dejado de sonar, pero tampoco han desencadenado reacciones de envergadura para modificar la orientación vectorial de las tensiones sicionaturales y psicosociales de un presente deformado por la incertidumbre y el estrechamiento de los horizontes de expectativas. Como respuesta a esta presión atmosférica que produce ignorar al elefante dentro de la habitación, millones de los niños, jóvenes y adultos de todo el mundo se han alineado emocional e intelectualmente con la rabia expresada por la joven activista climática Greta Thunberg. El núcleo de su mensaje aparece condensado en el discurso pronunciado en las Naciones Unidas el 23 de septiembre de 2019:

La gente está sufriendo. La gente está muriendo. Ecosistemas enteros están colapsando. Estamos al comienzo de una extinción masiva y lo único de lo que sabéis hablar es de dinero y de los

cuentos de hadas del eterno crecimiento económico (...) Nos estáis fallando. Pero los jóvenes están comenzando a entender vuestra traición. Los ojos de las futuras generaciones están puestos en vosotros. Y si elegís fallarnos os advierto que no os lo perdonaremos jamás (Thunberg 2019; la traducción es nuestra).<sup>8</sup>

Dos años antes de que Thunberg pronunciase estas palabras en junio de 2017, Estados Unidos, o, mejor dicho, el gabinete del presidente norteamericano Donald Trump, rompió sus compromisos con el Acuerdo de París.<sup>9</sup> El episodio recordó a muchos periodistas la perfecta coherencia de su decisión con una idea que ya había sido publicada en Twitter por el mandatario en 2012. En menos de 140 caracteres Trump afirmó: “El concepto de calentamiento global fue creado por y para los chinos con el objetivo de eliminar la competitividad de la industria estadounidense”.<sup>10</sup> En aquel momento, Trump afirmó defender los intereses generales de la economía norteamericana al rechazar el mayor informe elaborado por sus propias agencias federales. El informe detallaba y cuantificaba los efectos negativos de la crisis climática en la economía, la salud, las infraestructuras y el medioambiente estadounidenses. Las 1656 páginas elaboradas bajo mandato legal por 300 científicos de trece agencias federales diferentes de la *Cuarta Evaluación Nacional sobre el Clima* (*Fourth National Climate Assessment*) contradecían directamente la posibilidad de que Trump estuviese defendiendo los intereses económicos del país: no actuar contra el cambio climático afectaría y afectará gravemente, entre otras cosas, a las poblaciones, a las infraestructuras, a los mercados laborales y a la capacidad de captar inversión extranjera de la economía estadounidense (NCA4 2018). En los jardines de la Casa Blanca los periodistas le preguntaron a Trump si había leído el informe. Responde: “Está bien” (It’s fine). La voz de fondo de un periodista recuerda que según científicos y economistas el impacto climático en la economía será devastador. Trump responde: “*No me lo creo* —y continúa—, y os digo más, vais a necesitar que China y Japón, y toda Asia, y todos esos países se involucren... si somos

---

<sup>8</sup> “People are suffering. People are dying. Entire ecosystems are collapsing. We are in the beginning of a mass extinction, and all you can talk about is money and fairy tales of eternal economic growth. How dare you! (...) You are failing us. But the young people are starting to understand your betrayal. The eyes of all future generations are upon you. And if you choose to fail us, I say: We will never forgive you”. Thunberg 2019.

<sup>9</sup> La Conferencia de París sobre el Clima de 2015 significó el acuerdo de noventa y siete partes (noventa y seis países y la Unión Europea) donde fueron acordadas cerca de trescientas medidas concretas técnica y financieramente viables para cumplir gradualmente los tres objetivos fundamentales recogidos en su segundo artículo: “a) Mantener el aumento de la temperatura media mundial muy por debajo de 2 °C con respecto a los niveles preindustriales, y proseguir los esfuerzos para limitar ese aumento de la temperatura a 1,5 °C con respecto a los niveles preindustriales, reconociendo que ello reduciría considerablemente los riesgos y los efectos del cambio climático; b) Aumentar la capacidad de adaptación a los efectos adversos del cambio climático y promover la resiliencia al clima y un desarrollo con bajas emisiones de gases de efecto invernadero, de un modo que no comprometa la producción de alimentos; c) Elevar las corrientes financieras a un nivel compatible con una trayectoria que conduzca a un desarrollo resiliente al clima y con bajas emisiones de gases de efecto invernadero”. Rogelj et al. 2016; Naciones Unidas 2015.

<sup>10</sup> La frase original es la siguiente: “The concept of global warming was created by and for the Chinese in order to make U.S. manufacturing non-competitive”.

limpios y el resto de los países de la Tierra siguen siendo sucios... eso no sería bueno”.<sup>11</sup> Con una frase —*I don't believe it*—, el presidente desacreditaba a sus propios organismos de previsión y evaluación científica con una operación característica de los negacionismos del siglo XXI: identificar los veredictos de la razón científica como una prolongación de la guerra económica.

En la contraposición del evolucionismo contra el creacionismo; en los defensores de las vacunas y los antivacunas, entre el ecologismo y el negacionismo climático, o —aquel que nos es inmediatamente actual— los gestores de la crisis pandémica contra aquellos que niegan su existencia: en todos estos conflictos constatamos una suerte de desdén inmune y resbaladizo a la normatividad de la verdad científica. En este rechazo o desdén se encuentra encriptada una buena parte del problema que identificamos con “La crisis de la biopolítica en el siglo XXI”. La indiferencia de Trump a aquello que para una gran parte de la sociedad global constituye una amenaza que exige tomar medidas de manera urgente no hace sino ilustrar un fenómeno más grave y enormemente complejo: la aparente incapacidad de las sociedades humanas para cooperar desde consensos mínimos con miras a la prevención de los riesgos que las amenazan. Como si la humanidad estuviera atrapada en una pesadilla: los ojos pueden ver al peligro acercándose, pero los músculos permanecen inmóviles.

Concretamente: ¿a qué nos referimos con la crisis de la biopolítica del siglo XXI? Al sentido profundo que subyace a la aparente inacción del poder político respecto sus deberes jurídicos nacionales e internacionales de proteger la vida humana frente a las dimensiones globales de la amenaza del cambio climático y medioambiental. Antes de interrogar *qué está sucediendo* no debemos perdernos ni un fotograma de lo que *parece estar sucediendo*, pues dicha apariencia es hoy productora de conciencia social en una buena parte de los humanos nacidos en el siglo XXI. En línea con el mensaje de Thunberg, *la crisis de la biopolítica señala a la percepción de un fraude generacional de proporciones planetarias*. Todo ello viene acompañado de un hecho sin parangón histórico. Quienes dan la voz de alarma ante la potencia catastrófica de la crisis ecológica y medioambiental no son los viejos voceros de la violencia apocalíptica: son los mismos órganos de predicción y los mismos saberes científicos que soportan el correcto funcionamiento de los sistemas tecnológicos que forman parte de nuestra vida cotidiana. En esta línea, la percepción escatológica extendida de que somos lenta y continuamente arrastrados al interior de una Tierra inhabitable es corroborada por las ciencias ambientales

---

<sup>11</sup> “I don't believe it. And here is another thing, you are going to have to have China and Japan, and all of Asia, and all of these other countries you know (...) if we are clean and every other place on Earth is dirty, that's not so good” BBC 26/11/2018.

(nótese que el fin de los tiempos como *efecto acumulativo* de los residuos tóxicos reunifica las dos acepciones de la escatología: el residuo material y el apocalipsis teológico).

En cualquier caso, creemos que una imagen suficientemente nítida de lo que denominamos la crisis de la biopolítica en el siglo XXI como acontecimiento objetivo y subjetivo del presente puede ser detallada a través lo que cabría denominar *la paradoja Thunberg-Trump*: la simultaneidad de un estado de alarma desencadenado por los órganos de previsión científica y medioambiental que demandan la reacción urgente (Thunberg) y un estado de imperturbabilidad e indiferencia encarnado por órganos de los poderes efectores o ejecutivos (Trump); la coexistencia espacial de un mundo en que el cambio climático demanda cambiarlo todo y otro mundo en que el cambio climático no exige hacer absolutamente nada.

La crisis de la biopolítica del siglo XXI señala a un objeto de estudio inteligible en términos de *fallo institucional multiorgánico*. En sentido afín (aunque no coincidente) al concepto de *crisis orgánica* acuñado por Antonio Gramsci en la medida en que afecta a la relación entre las estructuras objetivas y subjetivas de la forma del poder político históricamente instituido.<sup>12</sup> La crisis de la biopolítica significa para nosotros la dimensión de *verdad epocal objetiva y subjetiva* alcanzada por la descoordinación entre los sistemas científico-receptores y los político-efectores de las poblaciones humanas.<sup>13</sup> En el interior de la caja negra que debe transformar la información recopilada por los organismos científicos (*inputs*) y las respuestas gubernamentales que las asimilan con objetivos adaptativos (*outputs*), algo impide que la humanidad piense, calcule y actúe con miras al interés común de la especie. Más allá de lo

---

<sup>12</sup> Merece la pena recordar el célebre pasaje de los *Cuaderni* “Si la clase dominante ha perdido el consenso, entonces no es más “dirigente”, sino únicamente dominante, detentadora de la pura fuerza coercitiva, lo que significa que las clases dominantes se han separado de las ideologías tradicionales, no creen más en lo que creían antes. La crisis consiste justamente en que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer, y en este terreno se verifican los fenómenos morbosos más diversos” Gramsci 2018, 56. Creemos que la masiva transición de niños y adolescentes de la pasividad a la actividad política en el corazón de los países del Norte es el síntoma inequívoco de la ya profunda crisis de la hegemonía neoliberal. Al mismo tiempo —como tendremos oportunidad de analizar— cabe afirmar que lo característico de los dispositivos ambientales del neoliberalismo es precisamente el poder autoafirmarse como argumento técnico frente a problemas técnicos incluso en el apogeo de su descrédito ideológico y cultural. En este sentido afirmaremos que el neoliberalismo no es un dispositivo ético-normativo o ideológico, sino medioambiental, por ello puede sostenerse sin necesidad de representantes políticos o dirigentes carismáticos.

<sup>13</sup> Frente a la obviedad del enunciado “la humanidad nunca ha estado unida” es preciso recordar que las redes sociales no tienen todavía dos décadas de vida: aunque las poblaciones humanas siguen estando geopolíticamente escindidas en conflictos y sistemas de dominación de toda índole, ahora están comunicativa, profunda y virtualmente intercomunicadas entre sí. Frente a la posibilidad de una Amazonia deforestada o frente a las imágenes de los incendios de Australia en *prime time* ingentes masas humanas disponen por primera vez en la historia de un sistema nervioso mundial que, más allá de las telecomunicaciones clásicas, involucra la interacción social, lo cual también ha revolucionado el modo de hacer y de pensar la comunicación y el valor de las emociones en política. Sobre este punto consideramos especialmente valiosa la reciente aportación de William Davies en: *Estados nerviosos. Cómo las emociones se han adueñado de la sociedad*, 2019.

que no termina de morir y lo que no acaba de nacer, esta crisis nos confronta con un escenario más grave: lo que es imposible que sobreviva no deja de crecer, y lo que debería haber nacido hace décadas —con la fuerza espiritual y política de quienes dieron la vida en la lucha—<sup>14</sup> no deja de morir.

Digámoslo una última vez: la crisis de la biopolítica en el siglo XXI no define el fracaso de la especie humana como sujeto transhistórico o natural presupuesto, sino en el tipo de crisis global que hace patente que dicho sujeto biopolítico global no existe, y que al mismo tiempo dicho sujeto biopolítico es necesario. Su construcción es hoy uno de los mayores retos científicos y políticos del siglo XXI.

## I. Marco teórico e hipótesis metodológica: la actualización biológica del presente.

La filosofía es una reflexión para la cual toda materia extranjera es buena, y, estaríamos dispuestos a decir, para la cual toda buena materia tiene que ser extranjera.

Georges CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, 1966.

Detrás del problema señalado —la crisis de la biopolítica en el siglo XXI— subyace una premisa filosófica general que orienta la totalidad de la investigación: aquello que seamos en tanto que seres vivos humanos no refiere a factores fundamentales, sino *actuales* (no necesariamente *nuevos*). Es decir: la actualidad está atravesada por frecuencias cortas y largas, rápidas (como las propias de la innovación tecnológica) y lentas (como aquellas que siguen marcando el ritmo de las transformaciones geológicas). Por ello lo actual no refiere a lo novedoso, sino a la convergencia espacial de frecuencias muy diversas. En cualquier caso, la pregunta que interpela a una ontología biológica del presente no es *¿qué es la vida humana?*, sino: *¿qué es hoy la vida humana?* De la *fundamentación* a la *actualización* como tarea filosófica, el pensamiento aparece regido por la misma exigencia *metabólica* a la que están sujetos los organismos vivos. Asimilar lo que *todavía no es* para comenzar a serlo; desprenderse, disipar, mudar o excretar lo que *todavía es* para dejar de serlo.<sup>15</sup> Esta es, a nuestro juicio, la expresión

---

<sup>14</sup> Un estudio publicado por *Nature Sustainability* en 2019 mostraba que entre 2002 y 2017 fueron asesinados 1.558 activistas medioambientales, un número de bajas mayor al del número de soldados británicos y australianos activos en conflictos bélicos en ese mismo periodo Nuwer 2019. El 3 de marzo de 2016 irrumpen en la vivienda de Berta Cáceres mientras ella duerme. El Tribunal Penal Nacional de Honduras determinó que los sicarios habían sido contratados por directivos de una empresa hidroeléctrica.

<sup>15</sup> En términos de Reinhart Koselleck, *espacios de experiencia* (retenida) y *horizontes de expectativa* (proyectada) que se refieren mutuamente como una suerte de respiración histórica: lo que inspiramos, experimentamos y retenemos como memoria del presente histórico vivido lo espiramos transformado en expectativas acerca del mundo, Koselleck 1993. A través de estas categorías Koselleck trató de antropologizar el tiempo histórico. En

organicista más simple de lo que Michel Foucault denominó la *ontología crítica de la actualidad*; una actitud o *ethos filosófico* ligada al acontecimiento central de la ilustración (*Aufklärung*) consistente en someter a crítica permanente lo sabemos, decimos, pensamos y hacemos como principales indicadores de lo que somos. En el pensamiento foucaultiano, retener en el presente una actitud crítica vinculada a la tarea de la actualización adaptativa no debe ser confundido con una actitud individualista. La crítica lleva implícita la carga normativa de una libertad socialmente constituida; atravesada por la reciprocidad del cuidado de sí y de los otros. A esta actitud ante el cambio Foucault la denominará la *ontología histórica de nosotros mismos*:

Quería subrayar (...) el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza, a la vez, la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Por otra, quería que el hilo que nos puede ligar de esta manera a la *Aufklärung* no es la fidelidad a los elementos de doctrina, sino, más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como una crítica permanente de nuestro ser histórico. (2013a, 983–984)

La misma dinámica por la que un organismo muda su piel rige el imperativo bioantropológico de mudar las envolturas simbólicas y metafóricas de su modo de habitar histórico. Esto señala tanto a la dependencia del ser humano respecto de los sistemas simbólicos que configuran sus distintas concepciones del mundo como la capacidad para intervenir en ellos, ya sea para protegerlos, modificarlos o destruirlos. De aquí se sigue una premisa importante: para el organismo humano, el *saberse* organismo humano es antes un punto de llegada que un punto de partida. Por ello Michel Foucault pudo escribir en 1976 que, a partir de cierto umbral histórico el ser humano comienza a aprender poco a poco en qué consiste “ser una especie viviente en un mundo viviente” (Foucault 2009a, 172), en coincidencia con la aparición de la “población” como objeto o blanco de la acción del gobierno (Hacking 1983, 279; Foucault 2008, 13; Vázquez García 2009, 19). Pues bien: de la misma manera que el ser humano comienza a aprender poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente por efecto del conjunto de tecnologías políticas que describen, ordenan y gobiernan “tomando en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana” (Foucault 2008, 13), el ser humano puede *desaprender* en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente en el momento en que las tecnologías de gobierno dejen de tomar en cuenta ese hecho biológico fundamental. Si lo primero indica el nacimiento de la biopolítica, lo segundo identificaría la muerte de la

---

términos biológicos, se trata de un esquema *metabólico* donde la *transformación* se sostiene en el presente mediante procesos simultáneos de *incorporación* (experiencia) y *excorporación* (expectativa) del tiempo histórico.

biopolítica. En el interior de la historia del capitalismo (tal y como mostraremos entre los capítulos cuarto y sexto) este es el movimiento que se describe desde el advenimiento de las tecnologías de la biopolítica liberal a mediados del siglo XVIII hasta la emergencia de las tecnologías de la razón neoliberal a mediados del siglo XX.

Pero este tránsito —nacimiento y muerte de la biopolítica—<sup>16</sup> solo señala la mitad del problema que nos ocupa. La otra mitad consiste en pensar qué significa para la dimensión biológica de las poblaciones humanas que sus tecnologías de gobierno puedan, a partir de cierto umbral histórico (al que denominaremos *umbral de la modernidad abiótica*), dejar de problematizar o de tener en cuenta su existencia biológica para desplegar un gobierno exhaustivamente económico de la existencia humana. Esto es lo que nos obligará a ofrecer una lectura *biologicista* de los dispositivos del poder político que Foucault distingue en 1978 a través de una clasificación triangular (Foucault 2008, 23): dispositivos jurídicos, disciplinarios y de seguridad. Concretamente: captar la *funcionalidad fisiológica* —afín a la conservación de un determinado orden social— en aquellas operaciones que hacen posible: a) rechazar/penalizar/neutralizar un conjunto de prácticas sociales como *impropias* a un determinado espacio (dispositivo jurídico); b) organizar en el espacio y el tiempo la cooperación de millones de cuerpos físicos con ayuda de mecanismos disciplinarios (dispositivo disciplinario), o c) regular la circulación espontánea y simultánea de miles de flujos bioeconómicos mediante sistemas de transporte y mecanismos que permiten regular la circulación (dispositivos de seguridad). Todos estos procesos, que organizan el día a día de las conductas, las anatomías y los desplazamientos de los organismos humanos en el interior de los metabolismos sociales capitalistas, solo revelarán su funcionamiento fisiológico en el interior de un marco teórico-biofísico que tome como punto de partida el desequilibrio de la vida biológica. El hecho termodinámico y transhistórico de que la vida orgánica está obligada a actuar para conservarse alejada del equilibrio. Conjugando ambas mitades (y simplificando la cuestión al máximo), se trata de pensar la vida humana como problema histórico del poder político y el poder político como problema de las poblaciones humanas.

Para ello, nos ubicaremos donde intersecan las ciencias humanas, sociales y naturales con el objetivo de *mostrar el rol histórico de los dispositivos tecnológicos del poder político en la génesis, el*

---

<sup>16</sup> A lo largo de toda la investigación la afirmación de una “muerte de la biopolítica” no refiere a un acontecimiento global o absoluto, sino localizado y relativo. Para evitar confusiones debemos destacar que la muerte de la biopolítica acontece en el interior de la razón neoliberal estadounidense de la segunda mitad del siglo XX. En este sentido, la expansión geográfica de esta racionalidad sería semejante a un proceso necrótico por el cual la muerte de la biopolítica solo puede avanzar a través de tejidos institucionales biopolíticos. En suma: la actualidad de la muerte de la biopolítica significa *actualización* antes que realización. Se trata de un proceso inacabado que sigue abriéndose camino en la actualidad.

*desarrollo y la aceleración de los metabolismos sociales capitalistas*, los cuales constituyen a nuestro juicio los auténticos sujetos de la historia del Antropoceno. La principal aportación teórica de esta investigación al *state of the art* de los estudios biopolíticos y sociometabólicos en el Antropoceno es seguir profundizando en los análisis sacionaturales que se ubican desde sus comienzos fuera de la dicotomía sociedad/naturaleza; aportar al pensamiento sacionatural actual (altamente demandado frente a la crisis ecológica) una clave teórica para pensar la convergencia entre la biofísica, la bioeconomía y la biopolítica. Más allá del pensamiento multidisciplinar, *fisiología política* nombra, antes que nada, el campo teórico resultante de una operación teórica de síntesis de elementos teóricos provenientes de la filosofía, la biofísica, la bioeconomía, la inmunología, la historia y las ciencias políticas. *Grosso modo*, esta refiere al conjunto de procesos energéticos vinculados a prácticas de saber/poder instituidas histórica y sociopolíticamente. Procesos que acompañan y posibilitan la conservación de aquel *desequilibrio permanente* que garantiza la pervivencia de una forma de organización social políticamente escindida. En este sentido, es posible anticipar que la fisiología política se distingue de la fisiología biológica un elementos básico. Como anticipó Georges Canguilhem ([1966] 1971), a diferencia del organismo biológico, la fisiología política de un metabolismo social (que definimos más adelante) no está abierta a la capacidad ordenadora y normativa de la información genética, sino a la naturaleza conflictiva y múltiple de la información histórica, geográfica y cultural. Frente a la paz de la membrana que envuelve un *milieu interno*, la fisiología política obliga al estudio de procesos sacionaturales que transcurren en un *medio externo* que se ve siempre modificado y transformado por la concurrencia de organismos que satisfacen sus necesidades (reales o imaginarias) en un medio cohabitado. Resulta evidente que, a medida que exista una mayor aglomeración de organismos mayor será la dependencia de la coexistencia social respecto de normas jurídicas, infraestructuras tecnológicas e instituciones capaces de regular la vida en común.

Es posible sintetizar la clave metodológica de esta propuesta en la razón o problema que nos lleva de la biopolítica contemporánea a la biofísica. En el marco de los estudios biopolíticos contemporáneos, compartimos con Roberto Esposito (Esposito 2009b, 2009a) y Peter Sloterdijk la importancia de la inmunología como aquel saber que se ubica en la grieta que separa y comunica simultáneamente las ciencias naturales y las ciencias sociales. En términos de Sloterdijk:

En la plétora de novedades cognitivas que han visto la luz del sol de la modernidad no hay ninguna que sea comparable, ni de lejos, con la aparición y el conocimiento de los sistemas inmunológicos en la biología de finales del siglo XIX. Desde entonces nada puede seguir siendo como era en las ciencias que versan sobre las entidades integrales -los organismos animales, las especies, las



«sociedades», las culturas—. Sólo con titubeos se ha empezado a entender que los llamados sistemas se convierten propiamente en sistemas, los seres vivos en seres vivos o las culturas en culturas gracias precisamente a dispositivos de carácter inmunológico. Sólo en virtud de sus cualidades inmunitarias aquéllos ascienden al rango de unidades autoorganizadas que se conservan y reproducen en una relación constante con un mundo circundante invasivo irritante tanto en potencia como en acto. (Sloterdijk y Madrigal 2013, 20)

En el corpus de la filosofía política contemporánea, esta problemática no ha pasado desapercibida,<sup>17</sup> pero creemos que el “paradigma inmunológico” de Roberto Esposito constituye el esfuerzo más exhaustivo por acercar la cuestión inmunológica a la filosofía. A juicio de Esposito, el problema de la inmunidad iría más allá de la biología hasta afectar a la forma misma del vacío que define el ser-en-común (*Communitas*) de las sociedades humanas:

Ya se trate de la vida del individuo o de la vida de la especie, la política ha de poner a salvo a la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción. Cuando se habla de «biopolítica» como de aquella política que pone en juego la realidad, y la posibilidad misma de lo vivo, hay que prestar atención a esta extrema reducción de sentido para entenderla en su acepción más originaria y general. Con todo, sólo se hace perceptible un perfil —el más obvio— de la cuestión (Esposito 2009b, 160)

Sin embargo, en muy pocos pensadores políticos la cuestión inmunológica viene complementada por una reflexión energética o biofísica que permita localizar o pensar los procesos inmunológicos involucrados en flujos materiales y energéticos. En la actualidad, la inmunología política tiene pocas noticias de que su campo de estudios también está sujeto a la segunda ley de la termodinámica. Sin procesos de acumulación y optimización, la referencia a la *inmunización* se adelgaza tanto que termina por transformarse en dialéctica. Con ello, no solo se pierde una posibilidad hermenéutica más, *se pierde la posibilidad de pensar biológicamente lo que sea que pueda significar inmunología-política*. Al igual que no es posible pensar la inmunidad biológica al margen de su imbricación con la circulación y la nutrición, no es posible pensar la *inmunología política* sin flujos materiales y energéticos en los sistemas biológicos complejos: la inmunología no es sino un recorte del conjunto de procesos fisiológicos que retienen al organismo a distancia del equilibrio termodinámico. Por ello nuestro enfoque se esfuerza por entroncar los estudios biopolíticos de cuño foucaultiano con el “paradigma sociometabólico” que, desde el pensamiento socrático de Marx hasta la bioeconomía de Nicholas

---

<sup>17</sup> Desde Nietzsche y a través de Arnold Gehlen 1993, Helmut Plessner Plessner y Bernstein 2019; Plessner 2007, la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann Luhmann et al. 1998, los trabajos de Jaques Derrida sobre la autoinmunidad Derrida 1998, 2005 o de Donna Haraway en torno a la utilidad del discurso inmunológico para el capitalismo tardío 1991, o la centralidad de la inmunología en la trilogía de las esferas de Peter Sloterdijk, sobre todo en su tercer volumen *Espumas*, de 2004 (2014) y en obras posteriores como *Has de cambiar tu vida*, de 2009 (2013). En cualquier caso, nuestro acercamiento a la cuestión inmunológica está, por motivos que se harán patentes, determinada por una comprensión de la biopolítica que lee a Foucault a través de Georges Canguilhem.

Georgescu Roegen (1996, 1994), pasando por los ecosocialistas (Foster 2000; Burkett 2014; Malm 2016) y economistas ecológicos contemporáneos (Boulding 1966; Ayres y Simonis 1994; Fischer-Kowalski y Haberl 1998) se apoyan en la comprensión termodinámica de los procesos socioeconómicos para ofrecer una imagen biológica (basada en la irreversibilidad biofísica y no en modelos matemáticos) del proceso socioeconómico a escala local, regional, nacional y global (González de Molina y Toledo 2011; Toledo 2013).<sup>18</sup>

A grandes rasgos, esto define la hipótesis metodológica que tratamos de hacer valer en la investigación como método adecuado a la diagnosis del presente socionatural que anuncia el Antropoceno: *la comprensión de lo político como continuación exosomática del proceso inmunológico por otros medios* (hipótesis Esposito) *es consistente, si y solo si, se comprende bio-históricamente en el interior del “paradigma sociometabólico”*. O, si se quiere, la historia de los metabolismos sociales constituye el único fondo de sentido respecto al cual la hipótesis de la política inmunitaria adquiere relieve. En efecto: esta hipótesis metodológica aspira a ofrecer un diagnóstico del presente capaz de alumbrar la historia, la anatomía (dispositivos históricos), la fisiología (funciones mutables, dispositivos históricos móviles) y las patologías (vinculada los efectos funcionales o disfuncionales de estos dispositivos) del poder político hasta desembocar en la crisis biopolítica del siglo XXI.

## II Conceptos elementales de la investigación.

Todos los conceptos elementales de esta investigación gravitan en torno al concepto dinámico o procesual de *metabolismo*. En este se apoyan todas las analogías fisiológicas con las que tratamos de salvar las semejanzas y las diferencias entre lo natural y lo social. Por este motivo comenzamos ofreciendo las definiciones mínimas que deben garantizar la coherencia teórica entre la concepción filosófica, biofísica, biopolítica y biohistórica de lo *metabólico* a lo largo de la investigación.

1. *El concepto filosófico de metabolismo*. En términos filosóficos u ontoepistemológicos el concepto *metabolismo* no es sustancial sino relacional y dinámico. Este coincide en gran medida con la *concepción polarizada del ser viviente* ensayada por la teoría del organismo de Kurt

---

<sup>18</sup> El uso del concepto de «paradigma» tiene un sentido puramente instrumental que no se corresponde con sus principales usos por parte de Thomas Kuhn o Giorgio Agamben. Con él refiero simplemente a un conjunto disperso de autores y disciplinas que han gravitado —muchas veces en órbitas paralelas— en torno al concepto de «metabolismo social» o, sin necesidad de utilizarlo, en torno a la asimilación de la ley de la entropía y de sus efectos como principio rector de un enfoque materialista o bio-físico de cuño termodinámico. Entre las figuras capitales de este paradigma sociometabólico destacan Marx, Erwin Schrödinger, Alfred Lotka, Nicholas Georgescu-Roegen y Odum.

Goldstein (2000), en la ontología vitalista de Georges Canguilhem (1971) o por la biología filosófica de Hans Jonas (2000), por nombrar las referencias más importantes. La polaridad del viviente, que comprende la conservación normativa y la adaptación creativa como los dos movimientos elementales del ser viviente, la libertad biológica (como diferencia respecto del ser material) o la comprensión metabólica del ser vivo son aquí equivalentes, y refieren a la mutabilidad dinámica definida por procesos integrados de conservación adaptativa. En términos biofísicos, no alude a la capacidad de un ser vivo para intercambiar materia y energía con su entorno (como si organismo y sustancias intercambiadas pudiesen ser ontológicamente disociados), sino a la “cambiabilidad” o *mutabilidad orgánica* (atravesada por dinámicas de composición y descomposición incesantes) que retiene una determinada relación, tensión o distancia con el equilibrio termodinámico. El ser metabólico no *intercambia* cosas por cosas, sino que *cambia* (se conserva como proceso) o coevoluciona en relación con otros procesos. Sin este matiz, se disocia e hipostasias tanto al agente de intercambio como las sustancias que se intercambian,<sup>19</sup> lo cual niega la comprensión filosófica del ser vivo: “Ya el metabolismo —el estrato básico de toda existencia orgánica—, el estrato básico de toda existencia orgánica, delata libertad, incluso es la primera forma de libertad (...) un principio de libertad del que nada saben los soles, los planetas y los átomos (Jonas 2000, 15)

II. *La concepción biofísica de los metabolismos sociales.* El *presente bio-físico* en que habita la especie humana en continuidad con los demás sistemas terrestres bajo al imperativo de la irreversibilidad termodinámica está escindido en *metabolismos sociales* históricamente interconectados. Estos son los sujetos procesuales de incorporación/excreción que nos permiten pensar el presente como línea de flotación de la transformación de los sistemas sacionaturales, concretamente, la *metabolización socio-económica* que implica la transformación incesante de *inputs biofísicos* de baja entropía en *outputs biofísicos* de alta entropía (Georgescu-Roegen 1971). Esta idea fuerza está sustentada sobre los pilares epistemológicos de la bioeconomía y la ecología industrial contemporánea. Como señalan uno de los trabajos más citados en este campo de estudios, de Marina Fischer Kowalski y Walter Hutter y Helmut Haberl:

Básicamente, el metabolismo es un concepto biológico que se refiere a los procesos internos de un organismo vivo. Los organismos mantienen un intercambio continuo de materias y energía

---

<sup>19</sup> Como supo ver Marx desde mediados del siglo XIX, esto se aplica al concepto de *metabolismo social* (*Stoffwechsel*, que significa cambio material, aunque se suele traducir como *intercambio material*): no hay individuos que intercambien trabajo y otros que lo compren por un equivalente, sino organismos trabajadores y organismos propietarios; no hay sociedades que intercambien petróleo por alta tecnología, sino metabolismos extractivos e industriales, entre otros.

con su medio ambiente que permiten su funcionamiento, crecimiento y reproducción.<sup>20</sup> De manera análoga, los sistemas sociales convierten las materias primas en productos manufacturados, en servicios y, finalmente, en desechos. Esta manera de referirse a la interacción sociedad-naturaleza como una cuestión de intercambios físicos data de tiempos de Marx y ha conocido un nuevo auge con la «economía ecológica» (Ayres y Kneese 1969, Boulding 1973). Ideas y conceptos similares han sido utilizados en el programa de «El hombre y la Biosfera», de la UNESCO, para el análisis de la ecología de las ciudades. (Boyden 1992, Vester 1976; Fischer-Kowalski y Haberl 2000, 41)

III. *La concepción “biopolítica extendida” de los metabolismos sociales.* Entre los “inputs” y los “outputs” biofísicos de un metabolismo social está la caja negra que contiene la *fisiología política* de un metabolismo social. Entendida como objeto teórico, la fisiología política define el modo de relacionar o ensamblar distintos dispositivos de gobierno con el objetivo de conservar el desequilibrio que, idealmente, debería estar en condiciones de garantizar la reproducción de un orden social. Dicho de manera simplificada, si el metabolismo biofísico implica la cadena de transformaciones que permiten a una sociedad adquirir recursos energéticos, transportarlos, transformarlos, consumirlos, excretarlos, la fisiología política refiere (una vez más) al conjunto de operaciones que el poder político tiene que ejecutar constantemente mediante distintos dispositivos institucionales inscritos en el metabolismo social para que dicha reproducción se lleve a cabo. Ello implica el ajuste y reajuste incesante y estratégico de *dispositivos tecnológicos* que *inmunizan comunidades* (dispositivos jurídicos), *componen/descomponen fuerzas mecánicas y cuerpos físicos* (dispositivos disciplinarios) y *regulan la circulación de flujos biológicos* (dispositivos de seguridad). Esta idea fuerza se sostiene sobre los pilares conceptuales de una “biopolítica extendida” que articula múltiples obras de Georges Canguilhem (1976; 1971) y Michel Foucault (2014, 2010a, 2008, 2009b)<sup>21</sup>, en línea con la corriente de investigaciones biopolíticas que han resaltado la importancia de trazar la genealogía del dispositivo del biopoder foucaultiano en la obra de Canguilhem (Vázquez García 2015a, 2018; Villacañas Berlanga 2016b; Muhle 2008, 2009), tal y como se expone de manera detallada en el tercer capítulo.

IV. *La concepción biobistórica de los metabolismos sociales.* El análisis fisiológico-político de los metabolismos sociales capitalistas adquiere su condición histórica mediante la relación triangular entre el capital (como proceso biobistórico), los factores de producción y las crisis como choque del proceso con un *factor limitante* que impide su prolongación espaciotemporal

---

<sup>20</sup> Nótese el modo en que la definición científica clásica incurre en el sustancialismo. Si se le preguntara a los autores, ¿qué es el organismo al margen de esos intercambios? ¿Puede un organismo ser lo que es sin ellos?, responderían *no* inmediatamente, pero su definición y su enfoque cuantitativo no involucra la reflexión filosófica del concepto de metabolismo.

<sup>21</sup> Cuando las fechas citadas no aparezcan cronológicamente ordenadas es que implican un orden de lectura.

y exige una reorganización, reubicación o reordenación factorial como medida para evitar el colapso. Como veremos en el segundo capítulo, este es el núcleo de la influencia ejercida por el agroquímico alemán Justus von Liebig en el pensamiento maduro de Marx (Foster 2000; Saitō 2017). Desde el punto de vista de la historicidad de los distintos modos de cooperación social, las distintas unidades cooperativas son “células sociales” que van apareciendo en el interior de programas políticos dispares como el objeto de su modelo social, el objetivo de su proyecto, y el medio o instrumento para su estabilización: *una fisiología política no es nada sin células sociales propias, de ahí que la emergencia de nuevas células sirva de indicador histórico a su emergencia*. Ya sean células productivas (como la empresa capitalista); células defensivas frente a los efectos patológicos de la expansión de los tejidos productivos (como los tejidos sindicales en la historia de las clases trabajadoras), o una células ofensivas que nacen para destruir células defensivas (como los órganos militares o las células paramilitares); para todas ellas: el *fin que orienta el modo de cooperación* (Aristóteles-Marx) está inscrito en la historia de los distintos modos de cooperación social, pues, conforme a lo postulado por Niklas Luhmann respecto de las unidades sociales y sus medios o ambientes, un modo de cooperación solo se estabiliza en relación con el medio que un programa político trata de instituir y conservar.<sup>22</sup> En este sentido, defendemos que la diferencia antropológica que escinde los *metabolismos bioantropológicos* de otros metabolismos sociales (hormigueros o colmenas) sigue radicando en que los organismos humanos pueden mimetizar y cooperar socialmente conforme a modelos simbólico-ideales históricamente cambiantes y virtualmente ilimitados. Como defenderemos, esta teoría de la praxis bioantropológica (entendida como *poiesis* o *arte* de conducir las transformaciones de la realidad a un fin previsto de antemano, errores inclusive) es lo que permite situar en un mismo plano teórico a) el proceso de trabajo laboral pensado por Marx como *artes de producir* y b) el proceso de trabajo político en Foucault como *artes de gobernar*.

---

<sup>22</sup> Debemos confesar desde el primer momento que nuestra convergencia o divergencia con la ontología de los sistemas sociales del sociólogo alemán Niklas Luhmann no será satisfactoriamente explicitada en el texto que conforma la investigación, lo cual, constituye un defecto inequívoco de la misma. Ahora bien, nuestra apuesta por la teoría de los metabolismos sociales (biofísica y bioeconomía) y por la teoría foucaultiana de los dispositivos de poder (biopolítica) responde a dos razones claras. Primera: evitar la abstracción y la formalización, a nuestro juicio excesiva, del aparato teórico de Luhmann. Aunque no carente de historicidad, su ontología de sistemas y subsistemas explica formalmente aquello que, a nuestro juicio, Foucault siempre trató de analizar históricamente. En cualquier caso, si Luhmann podría haber tenido la importancia que tiene Foucault en nuestra investigación esto es algo que no podemos afirmar, tampoco negar. Segundo: la distinción sistema/ambiente como gradiente de complejidad (Luhmann) es análogo a la distinción biológica organismo/milieu que atraviesa tanto la comprensión biofísica del organismo vivo como la filosofía biológica de Georges Canguilhem, principales pilares de nuestra lectura. En este sentido, creemos que la ontología de los sistemas comunicativos eclipsa con su léxico una buena parte del trasfondo biológico de los “sistemas sociales” que analiza. Por ello creemos justificable no habernos introducido en el pensamiento de Luhmann más de lo que lo hemos hecho: la proximidad no obliga al contacto, y, como tendremos oportunidad de mostrar, hablar de metabolismos sociales tiene una carga bio-geográfica de la que está exento el concepto de sistema social.

Este esquema será la piedra angular de nuestro enfoque *marxista-foucaultiano* mediado por la presencia clave de Georges Canguilhem como bisagra entre ambos aparatos teóricos.<sup>23</sup>

### III. Hipótesis principal y estructura de la investigación.

Ante la vulnerabilidad radical de las poblaciones humanas ante la crisis ecológica y medioambiental, nuestra investigación parte de preguntas cuya formulación no quiere evitar la ingenuidad como punto de partida: ¿Qué define la aparente indiferencia del poder político a la protección de la vida biológica de las poblaciones humana? ¿Por qué los *dispositivos inmunológicos* del poder político no generan respuestas o anticuerpos miméticos a la amenaza que reconocen los órganos de predicción científica? Frente a estas preguntas se alzan, cuanto menos, dos respuestas posibles e incompatibles entre sí. La primera sería aquella que invalidaría el sentido de la pregunta: la metáfora orgánica carece aquí de base material. Si no hay respuesta inmunológica es porque pensar las instituciones sociales como órganos inmunológicos no es más que un recurso metafórico fallido. En consecuencia, el organicismo no sería una óptica adecuada para el análisis del problema planteado. La segunda, en cambio, exigiría dilucidar dos problemas interconectados: en qué medida pueden ser pensadas inmunológicamente las instituciones sociales, y cuál sería el criterio que permitiría diferenciar lo normal y lo patológico en su funcionamiento. En tal caso, y si la vida biológica ha estado sujeta a criterios de normalidad y anormalidad patológica variables a lo largo de la historia, habría que averiguar qué define la entrada y la salida de la vida en los cálculos y las estrategias del poder político. En los cauces de la segunda alternativa (aquella que defiende el sentido del modelo organicista y fisiológico para entender la actual vulnerabilidad biológica de las poblaciones humanas), es posible identificar el problema central de nuestra investigación: entender la (dis)funcionalidad fisiológico-política e históricamente variable de los dispositivos del biopoder en el interior de los metabolismos sociales capitalistas, y, de este modo, narrar biológicamente el devenir catastrófico del capitalismo. A la pregunta, ¿qué aporta el organicismo a la comprensión histórica del poder político?, respondemos: es

---

<sup>23</sup> Como veremos, el problema fundamental en este último punto —que comunica el problema del Chthuluceno, los límites del organismo y la biopolítica en los capítulos 1 y 3— radica en evitar el giro deleuzeano que imprime Donna Haraway Haraway 1991, 2016b sobre Lynn Margulis y Beth L. Dempster 1998 mediante la *contraposición confusa* —a nuestro juicio errónea— de dos categorías que están pensadas para complementarse sin superponerse: *autopoiesis* (que nombra la dinámica autorealizativa del ser vivo) y *sympoiesis* (que refiere a las dinámicas coevolutivas que afectan simultáneamente a varios organismos desdibujando su individualidad). Es decir: que un *organismo singular* se involucre en dispositivos de saber/poder (Foucault) o dinámicas sympoiéticas (Haraway) no implica que su capacidad autorealizativa o su libertad biológica (Canguilhem-Foucault) haya sido subsumida, alienada o negada, implica que ha sido acoplada o ensamblada. El organismo que juega conforme a unas reglas en el interior de un dispositivo no juega contra su libertad, juega porque el juego es el modelo dinámica que involucra la libertad biológica de los organismos.

necesaria una ontología relacional del poder político que de cuenta del modo en que los rasgos biológicos específicos de las poblaciones humanas están involucrados en el ejercicio histórico del poder político. Es decir, no basta con explicar cómo el poder político actúa sobre la vida humana. Es preciso pensar también de qué modo las comunidades humanas están inexorablemente ligadas a la necesidad de ejercer el poder político sobre sí mismas.

Para ello, se ensaya un modo de interrogación que articula a) la comprensión naturalista (biofísica) de los metabolismos sociales con b) la comprensión genealógica (histórica) de las *mediaciones* o *interfaces* a través de las cuales el poder político se presenta (conforme a la hipótesis metodológica) como un poder de inmunización exosomático que rige la lógica histórica de la producción estratégica de instituciones entendidas como órganos sociales exosomáticos. Dicho de otro modo, se trata de interrogar simultáneamente la vida humana como *problema histórico del poder político* y el poder político como *problema bio-histórico de las poblaciones humanas*.

Desde esta perspectiva defendemos —hipótesis— que *los desplazamientos del problema de la vida humana en el interior de la historia del poder político equivalen a la reprogramación de los mecanismos inmunológico-políticos que, en cada umbral histórico, determinan qué es un problema y qué no lo es en el interior de regímenes de veridicción históricamente variables*. De ahí las preguntas: asumiendo que es posible identificar en la historia de la biopolítica los desplazamientos (no subsumibles a ningún esquema evolutivo) de la vida humana como correlato de las tecnologías y saberes del poder político, ¿es posible identificar biológicamente la problematización y desproblematización de la *vida humana* como problema del poder político? Haciendo uso de la hipótesis metodológica antes explicada, la investigación verifica la hipótesis a través de la comparación entre la fisiología política del liberalismo (que emergen en el Capítulo 4) y la fisiología política del neoliberalismo (Capítulo 6). Las diferencias entre ambas radiografías revelan que los desplazamientos históricos y epistemológicos de la vida-humana como objeto, modelo e instrumento de las tecnologías del poder político tienen un significado biohistórico y sociometabólico determinante para el análisis de la crisis de la biopolítica en el siglo XXI. La verificación de la hipótesis en la tesis se encuentra en el interior de la cadena argumentativa que componen los seis capítulos de la investigación. Cada uno de ellos, desde el punto de partida hasta el momento en que damos por demostrada la hipótesis, debe ser identificado como consecuencia del capítulo anterior.

En el primer capítulo —*La metabolización social de la Tierra*— nos elevamos para tratar de lograr una visión panorámica y actualizada del estado actual de las poblaciones humanas en el planeta Tierra. Desde los satélites que muestran la expansión de los continentes de plástico

hasta los microscopios que desdibujan los límites entre los organismos vivos, comparamos tres de las grandes narrativas (aunque no son las únicas) que se disputan la actualización ontológica del presente: el Antropoceno (1.1.) (Crutzen y Stoermer 2000; Steffen et al. 2007; Zalasiewicz et al. 2008; Zalasiewicz et al. 2011), el Capitaloceno (1.2.) (Malm y Hornborg 2014; Moore 2016b) junto al concepto de “metabolismo social capitalista” (1.3.) y el Chthuluceno (1.4.) (Haraway 2016b)— son recorridos, contrapuestos y contrastados hasta que se desvela un objeto complejo, multidimensional y conceptualmente escurridizo. Los *metabolismos sociales capitalistas* como realidades *biofísicas*, *biohistóricas* y *biopolíticas* dentro de los cuales el problema de los límites fisiológicos del organismo (Turner 2000) nos obligará a diferenciar las dos concepciones de *identidad biológica* que se deducen del desarrollo inmunológico en el siglo XX (1.5), a diferenciar claramente los conceptos de autopoiesis y sympoiesis para poder operar con ambos sin confusión (1.6.). Al contrastar las tres radiografías observamos que el objeto de estudio “metabolismo social” se registra en las tres imágenes, y que el advenimiento del capitalismo industrial entre los siglos XVIII y XIX constituye una parada obligatoria de nuestra expedición (1.7.).

El segundo capítulo —*El metabolismo social capitalista: todavía Marx*— retorna al interior de los textos marxianos para descubrir en ellos lo que para muchos comentaristas del siglo XX no era más que un revestimiento metafórico de su teoría del valor. Mostraremos que las metáforas biológicas y fisiológicas que empleó Marx para elaborar su crítica a la economía política burguesa (2.1.) son el índice de su comprensión antropológica del trabajo (2.2.) y ésta de su comprensión fisiológica de las sociedades humanas (2.3.). La centralidad de los conceptos de *Stoffwechsel* (cambio material) y *Formwechsel* (cambio formal) revelan, tal y como sugieren John Bellamy Foster y Kohei Saitō, la clave de bóveda del pensamiento sicionatural de Marx. A través de él, descubrimos la forma abstracta del acontecimiento central de nuestra investigación: la *fractura sociometabólica* como apertura de un gradiente antropológico entre el campo y la ciudad (2.4.) que significará la incesante absorción de materia orgánica por las ciudades y el consiguiente despoblamiento del mundo rural, y la apertura de la jornada laboral (2.5) como dimensión espaciotemporal donde habitan las células capitalistas (2.6.).

En el tercer capítulo —*El biopoder en la génesis de los metabolismos sociales capitalistas*— transitamos de Marx a Foucault para ubicar los dispositivos del biopoder como antesala tecnológica y epistemológica del *momento cero* de los metabolismos sociales capitalistas. De este modo, ubicamos la fractura del metabolismo social como diferencial o gradiente dinámico estable que permanece bajo los procesos que en Foucault señalan hacia el *umbral de la modernidad biológica*. Se trata de una idea simple: el biopoder como respuesta compensatoria



orientada a hacer gobernable la materia orgánica humana en el medioambiente en que se aglomera. Sin embargo, alinear la biopolítica de Foucault con el metabolismo social Marx es una empresa teóricamente farragosa y condicionada por la dispersión semántica tanto del marxismo como de la biopolítica foucaultiana. Por esta razón este capítulo es teóricamente más denso y complejo por llevar a cabo las que hemos considerado una serie de operaciones teóricas mínimas: primero, aclarar la contraposición biopolítica-ideología en el marco de la aproximación foucaultiana a la ontología histórica del presente (3.1.); segundo, disolver toda supuesta univocidad de la biopolítica en Foucault diferenciando las distintas aproximaciones que el investigador de Poitiers realiza a la problemática durante la década de los setenta (3.2.). Para mostrar las diferencias de nuestra recepción con aquellas que han marcado el devenir de los estudios de la biopolítica desde la década de 1990, mostramos algunos de los principales debates generados por lo que denominaremos el “puzle de la biopolítica foucaultiana” (3.3.). Desde allí trataremos de alumbrar la importancia de destacar la importancia de leer a Foucault a través de Georges Canguilhem, y no a través de Gilles Deleuze, quien, a nuestro juicio, deformó las piezas originales al jugar con ellas, afectando también a la propuesta defendida por Roberto Esposito a través de su paradigma inmunitario (3.4.). La identificación de George Canguilhem como “pieza perdida” —u ontología política oculta (Vázquez García 2015a)— del puzle de la biopolítica (3.5. y 3.6.) nos permitirá reconstruir la genética bioantropológica del dispositivo foucaultiano, y, con ello, podremos resolver la confusión entre *autopoiesis* y *sympoiesis* cristalizada en el vitalismo de Deleuze y en el Chthuluceno de Donna Haraway, mostrando que el concepto de libertad que subyace a la problemática gubernamental en Foucault es incompatible con la indistinción entre los momentos *autopoieticos* y *sympoieticos* del sujeto foucaultiano (3.7). Por último, presentamos los rasgos centrales del enfoque “biopolítico extendido” —iniciado por Maria Muhle y modificado por nosotros— para revelar la dimensión fisiológica del poder político inscrita en los dispositivos del biopoder, alineando con los distintos modelos (lepra, peste, viruela), distintos dispositivos (ley, disciplina y seguridad) y distintas funciones fisiológicas: i. inmunización jurídica, ii. composición/descomposición de las fuerzas físicas y iii. regulación homeostática de la circulación bioeconómica (3.8).

El cuarto capítulo —*El Leviatán invertido. Sobre la disposición orgánica del estado moderno*— despliega la historización de los elementos fundamentales de los capítulos anteriores. Rechazando todo esquema evolucionista, trasladamos la hipótesis de la guerra a la historia foucaultiana de la gubernamentalidad del curso de 1978 para analizar, primero, la guerra que libra el poder pastoral para la inmunización jurídica de las comunidades de salvación contra

las formas que le dan su imagen a lo inundo (4.1.). Después, dedicamos un extenso apartado al complejo y variado abanico de procesos que, entre 1580 y 1650, preceden al acontecimiento geopolítico decisivo: la firma de la Paz de Westfalia como movimiento de *inmunización interna* respecto a los poderes autoinmunes de la violencia religiosa. Con la estabilización de las *membranas físico-jurídicas* de los distintos estados-nación europeos, el despliegue de dispositivos diplomáticos y militares avanzan en la dirección de un gobierno exhaustivo de las fuerzas físicas (músculos, huesos y úteros incluidos) (4.2.), hasta que los privilegios de la ordenación estallan ante las demandas de nuevas regulaciones circulatorias propicias al comercio y antagónicas a los privilegios estamentales. Ese es el momento decisivo y revolucionario (1789 y 1794) en que se disputa someter los derechos de propiedad a derecho o someter el derecho a los derechos de propiedad. La victoria de la acumulación indefinida y de la ciudadanía económica, sexual y racialmente restringida define la *salud de la nación* a través de las lentes (ahora sí) biopolíticas de la fisiología política liberal (4.3.).

El quinto capítulo —*Las guerras biopolíticas*— está dedicado a la exploración de una cadena dialéctica triangular que tiene por objetivo fundamental *completar* la genealogía foucaultiana en el espacio que separa la biopolítica liberal y la ordoliberal, y prolonga la necesidad de prologar la *hipótesis Nietzsche* a la *historia de la gubernamentalidad* (5.1.). Concretamente, analiza la emergencia dialéctica y consecutiva de la *biopolítica socialista* como antítesis de la biopolítica liberal, que proyecta a través del siglo XIX la larga historia de las organizaciones sindicales que tratan de *inmunizarse* frente a la distribución liberal de los riesgos (5.2). Más tarde analizamos la réplica a la réplica (la negación de la negación) encarnada en la multiplicación de las células paramilitares de una inmunología ultranacionalista, cuyos epígonos llevan grabados la historia del fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán y el nacional catolicismo español (5.3). Por último, incluimos en el conjunto de las guerras biopolíticas que comunican los siglos XIX y XX la transmutación del racismo en interés nacional para la defensa negativa —caza de comunistas— de la libertad. Entre 1945 y 1968 (5.4.), y en paralelo al boom demográfico de mediados del siglo XX, situamos en su contexto (la Guerra Fría) la utilidad anticomunista de un concepto abiótico de libertad del cual se va a apropiar (por extraños caminos emancipatorios) la generación marcada por el rechazo a la guerra de Vietnam.

En el último capítulo —*La diseminación de la razón abiótica: el medioambiente neoliberal*— ofrecemos una genealogía de la razón neoliberal como racionalidad política desvinculada, desde la disputa Keynes-Hayek (6.1.), de la protección de las poblaciones humanas. Esto marca una gran diferencia entre la cepa biopolítica del ordoliberalismo (6.2.) y la cepa abiótica

del neoliberalismo norteamericano (6.3.). Mediante la narración de las tácticas utilizadas para garantizar su diseminación (6.4.), esta mutación histórica del poder político trae consigo un fuerte compromiso de llevar a todo el mundo la cultura orientada a la defensa de los ecosistemas empresariales. Por el modo en que este medioambiente asfixia a las instituciones democráticas, las sociedades van cronificando una impotencia política, razón por la cual, argumentaremos, el auge de la extrema-derecha es el signo inequívoco de la cocción lenta y progresiva de poderosas reacciones autoinmunes (6.5.). Concluimos con el análisis de la fisiología política del neoliberalismo a través de las mutaciones constables en los tres dispositivos gubernamentales (pastorado, disciplina y seguridad), donde verificamos la reubicación de las tecnologías biopolíticas al interior de un medioambiente abiótico en cuyo interior el gobierno de las poblaciones humanas va siendo desplazado por las tecnologías de gobierno empresarial (6.6.).

## Capítulo 1. La metabolización social de la Tierra.

Te hemos hecho una criatura que no es ni del cielo ni de la tierra, ni mortal ni inmortal, para que puedas, como libre y orgulloso moldeador de tu propio ser, darte a ti mismo la forma que prefieras. Estará en tu poder el descender hacia las más bajas y animales formas de vida; serás capaz, a través de tu propia decisión, de elevarte de nuevo a los órdenes superiores, cuya vida es divina.

Della Pico MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, 1486.

### Introducción: cuestiones de hibridación.

En este capítulo nos adentraremos en un mar de complejidad e hibridación procesual al que denominamos «la metabolización social de la Tierra». Para ello, analizaremos y compararemos las dos grandes narrativas que, junto al Antropoceno, se disputan hoy la respuesta a la pregunta: ¿dónde comienza y dónde termina la humanidad en esta nueva *Era de los humanos*? Como representantes significativos de los actuales discursos naturalistas, anticapitalistas y post-naturalistas, el Antropoceno (1.1.), el Capitaloceno (1.2.), y el Chthuluceno (1.5.) nos permitirán enmarcar el problema de la vida-humana en el umbral histórico desde el cual tratamos de interrogarla —el siglo XXI—. A lo largo del capítulo, tendremos la oportunidad de hacer una primera incursión a nuestro objeto de estudio —el metabolismo social capitalista (1.3)— y mostrar que, en el siglo XXI, no es posible disociar problemas tan aparentemente dispares como la democracia, el petróleo y la industria avícola (1.4). Con ello habremos comenzado a asomarnos al interior de la Gran Caja Negra donde se hibridan procesualmente las materias orgánicas humanas e inhumanas con los procesos tecnológicos institucionales y políticos. En el marco de esta hibridación compleja y altamente confusa, comenzamos a utilizar el bisturí analítico para explorar sobre dos superficies disímiles inmunología y termodinámica) donde podrían ser ubicados (si es que existen) los límites de los organismos biológicos dentro de los cuales habría de ser posible diferenciar los límites sociometabólicos de las poblaciones humanas (1.6 y 1.7). Con el contraste de los tres diagnósticos analizados concluimos provisionalmente que, aunque no es posible identificar los límites precisos de la vida humana, tampoco es posible diluirla como si el organismo humano hubiese dejado de ser en el siglo XXI un problema filosófico (1.8).

## 1.1. El Antropoceno: la ubicuidad de la vida humana.

Los seres humanos somos ahora los conductores más significativos del cambio global e impulsamos el planeta a una nueva época geológica, el Antropoceno. Ya no podemos excluir la posibilidad de que nuestras acciones colectivas activen puntos de inflexión que supongan abruptas e irreversibles consecuencias para las comunidades humanas y los sistemas ecológicos. [...] No podemos seguir por el camino actual. El tiempo para las dilaciones ha terminado.

Memorando de Premios Nobel por la Sostenibilidad,  
Estocolmo 2011.

Según la literatura científica más debatida de la actualidad, la Tierra geológicamente transformada por las actividades humanas anuncia el final del Holoceno.<sup>24</sup> Durante un periodo próximo a los doce mil años, el ser humano habitó un régimen de bondades climáticas que abrigaron y facilitaron su asentamiento y expansión biogeográfica sobre la corteza terrestre. El final de esta época geológica coincidiría con la apertura del Antropoceno, nombre utilizado por Eugene Stoermer y el químico Paul Crutzen (2000) para diferenciar la nueva época geológica dentro del cual la humanidad pasaría a formar parte de las grandes fuerzas geológicas de la Tierra (Steffen et al. 2007).<sup>25</sup> En el Antropoceno, la historia geológica de la Tierra y la historia humana, la historia natural y la historia social, habrían convergido en el interior de un único camino geo-histórico —Gaia—, que, según proclama Bruno Latour, confundiría y fundiría el itinerario programado de la razón con el dióxido de carbono:

Ni siquiera el Engels de la Dialéctica de la Naturaleza pudo imaginar cuánta razón tenía cuando afirmó que todos los agentes del planeta terminarían siendo movilizados de verdad en el frenesí embriagador de la acción histórica. Ni siquiera el Hegel de la Fenomenología del Espíritu pudo haber previsto que el advenimiento del Antropoceno invertiría tan radicalmente la dirección de su proyecto que los humanos estarían dialécticamente inmersos no ya en las aventuras de la Mente Absoluta sino en las de la geohistoria. ¡Imaginen lo que habría dicho si hubiera visto que el aliento del Espíritu está ahora superado, sobrepasado, *aufgehoben*, intoxicado por el dióxido de carbono!<sup>26</sup> (Latour 2017b, 39; la traducción es nuestra).

---

<sup>24</sup> Acuñada por Paul Gervais en 1885, el Holoceno es la época geológica que comienza con el fin de la última glaciación (*Dryas Reciente*) hace 11.700 años. Posterior al Pleistoceno en el interior del periodo cuaternario, su final coincidiría con el comienzo del Antropoceno (1800/1950) tras la aparición de la especie humana como principal agente de transformación geológica y climática. Sugerido por Paul Crutzen y Eugene Stoermer a principios del siglo XXI, su aceptación como nueva época geológica todavía no ha sido confirmada.

<sup>25</sup> Según Arias Maldonado: “una nueva época geológica cuyo rasgo central es el protagonismo de la humanidad, convertida ahora en agente de cambio medioambiental a escala planetaria” Arias Maldonado 2018, 14.

<sup>26</sup> “Even the Engels of the *Dialectics of Nature* could never have imagined how right he was when he asserted that all the agents of the planet would end up being mobilized for real in the intoxicating frenzy of historical action. Even the Hegel of the *Phenomenology of Spirit* could not have envisaged that the advent of the Anthropocene would so radically reverse the direction of his project that humans would be dialectically

Las grandes instituciones científicas detrás de esta revolucionaria teoría son el Programa Internacional Geosfera-Biosfera (IGBP) y el Centro de Resiliencia de Estocolmo (SRC), quienes identifican 24 indicadores estratigráficos seleccionados por su carácter antropogénico o derivado de actividades específicamente humanas. Entre otros: los isótopos radioactivos liberados a la atmósfera tras la detonación de las bombas nucleares, la diseminación de nuevos materiales sintéticos considerables como tecno-fósiles, la expansión de depósitos artificiales vinculados a la urbanización, el aumento de la concentración de metales pesados (Zalasiewicz et al. 2015), o la omnipresencia de *residuos orgánicos* como los huesos de pollo, cuyo consumo durante las últimas décadas del siglo XX y a lo largo del siglo XXI alcanza proporciones geológicas (Bennett et al. 2018). En cualquier caso, el debate acerca de los indicadores geológicos, las variables y los modelos que permitirían corroborar la hipótesis de la entrada del ser humano en su propia época geológica no está en absoluto zanjado. Por ejemplo, en *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature* (Steffen et al. 2007), Will Steffen, Paul Crutzen y John R. McNeil se apoyan en la huella de carbono para mostrar los cambios abruptos que se producen en torno a 1800 y 1950.<sup>27</sup> De este modo, abren una cesura atmosférica entre nuestra era y las sociedades preindustriales, carentes de la capacidad para dominar las grandes fuerzas de la naturaleza (Steffen et al. 2007, 614). En 2011, Zalasiewicz sugería la que constituye a nuestro juicio — y en nuestra investigación— la marca geo-antropológica más significativa: la proliferación y multiplicación de las megaciudades durante los dos últimos siglos.

La urbanización es un resultado directo de la explosión demográfica. Desde 1800 la población global ha crecido desde mil millones escasos a seis mil millones y medio en el 2000, proyectando nueve mil millones para 2050. Ese crecimiento está relacionado con la Revolución Industrial, que dispuso el poder y la tecnología para alimentar tantas bocas. Las ciudades, y especialmente las megaciudades como Yakarta, Río de Janeiro o Shanghai son hoy la expresión más visible de la influencia humana en el planeta. El crecimiento de las ciudades es, por consiguiente, un rasgo característico del Antropoceno (Zalasiewicz et al. 2011, 836; la traducción es nuestra).

Otros autores como Marina Fischer-Kowalski, Fridolin Krausmann e Irene Pallua han utilizado la fórmula de Ehrlich ( $I = P \times A \times T$ ), identifican el impacto ambiental (I) como el producto de la población total (T), la afluencia o consumo de recursos *per capita* (A) y la

---

immersed no longer in the adventures of the Absolute Mind but in those of geohistory. Imagine what he would have said if he had seen that the breath of Spirit is now overcome, surpassed, *aufgebeben*, intoxicated by carbon dioxide!” Latour 2017b, 39.

<sup>27</sup> “From a preindustrial value of 270–275 ppm, atmospheric carbon dioxide had risen to about 310 ppm by 1950. Since then the human enterprise has experienced a remarkable explosion, the Great Acceleration, with significant consequences for Earth System functioning. Atmospheric CO<sub>2</sub> concentration has risen from 310 to 380 ppm since 1950, with about half of the total rise since the preindustrial era occurring in just the last 30 years. The Great Acceleration is reaching criticality. Whatever unfolds, the next few decades will surely be a tipping point in the evolution of the Anthropocene” Steffen et al. 2007, 614.

tecnología (T) como elemento capaz de modificar la relación entre las emisiones y el consumo total de las poblaciones (Steffen et al. 2007; Fischer-Kowalski et al. 2014). Todas estas metodologías coinciden en una periodización tripartita para la cual la *industrialización* y su aceleración durante la segunda mitad del siglo XX constituyen los umbrales capitales del Antropoceno.

i. Los *eventos previos al Antropoceno: la etapa preindustrial*. Comprende el tránsito de las sociedades de cazadores-recolectores a agricultores y ganaderos en los comienzos del neolítico hace doce mil años. Desde el uso del fuego y el creciente dominio de la fabricación de herramientas hace dos millones de años, el camino del *homo erectus* describe el itinerario que permitió a los homínidos transitar de un modo de subsistencia basado en la recolección de alimentos para asentarlo sobre su capacidad de producirlos, pasando de un aprovechamiento *pasivo* de la energía solar (cazadores-recolectores) a un aprovechamiento activo (agricultores) (Benzing y Herrmann 2003; Fischer-Kowalski et al. 2014, 11). Se considera que hasta la generalización geográfica de la fase industrial el ser humano carecía del control sobre las grandes fuerzas de la naturaleza: “los humanos preindustriales no tenían la capacidad tecnológica ni logística para controlar o dominar las grandes fuerzas de la naturaleza” (Steffen et al. 2007, 615; la traducción es nuestra).

ii. La *etapa industrial basada en combustibles fósiles [the fossil-fuel-based industrial mode]* (Fischer-Kowalski et al. 2014, 15) a finales del siglo XVIII constituye para muchos científicos e historiadores ambientales el primer estadio del Antropoceno:

Lo que hizo que la industrialización fuera central para el sistema terrestre fue la enorme expansión del uso de combustibles fósiles, primero el carbón y luego también el petróleo y el gas. Hasta entonces la humanidad había dependido de la energía capturada de los flujos continuos en forma de viento, agua, plantas y animales, y de las reservas de 100 o 200 años que se mantenían en los árboles. El uso de combustibles fósiles ofrecía acceso al carbono almacenado de millones de años de fotosíntesis: un subsidio masivo de energía del pasado profundo a la sociedad moderna; subsidio del que depende gran parte de nuestra riqueza moderna. (Steffen et al. 2007, 616).

Desde la segunda mitad del siglo XVIII en Inglaterra, la revolución industrial se expande a Bélgica, Francia, Alemania y Estados Unidos, dejando una clara evidencia ambiental ya en 1850. Durante el proceso la población se ha multiplicado por seis, y las ocupaciones de la población mundial han mutado: el porcentaje de la población que se dedicaba a la agricultura disminuye de un 80 a un 60%. En países como Estados Unidos este 80% en 1800 se habrá transformado en un 15% en 1950 (Cipolla 1994, 29-32). En este mismo periodo, la concentración de CO<sub>2</sub> en la atmósfera pasa de 270-275 ppmv a superar los 300 ppmv (partes por millón de volumen) (Steffen et al. 2007, 616). En líneas generales, la trayectoria del

crecimiento económico de la población humana ha sido muy bien analizada tanto por Carlo María Cipolla como, más recientemente, por John R. McNeill:

La economía mundial a finales del siglo XX era unas 120 veces mayor que la de 1500. La mayor parte de este crecimiento tuvo lugar después de 1820. El crecimiento más rápido se produjo entre 1950 y 1973, pero todo el período desde la Segunda Guerra Mundial vio elevarse el crecimiento económico a tasas sin precedentes en la experiencia humana (McNeill 2001, 6; la traducción es nuestra).

iii. *La “Gran Aceleración”* (1945-ss.) A juicio de Will Steffen y su equipo, solo el periodo posterior a la segunda mitad del siglo XX evidencia bifurcaciones fundamentales (puntos de transformación de no retorno) en el estado del funcionamiento de los sistemas terrestres desde el Holoceno. La aceleración sin precedentes en el ritmo de consumo global de energía y de recursos naturales, correlato de décadas del crecimiento económico sostenido, coincide con la radical transformación del hábitat humano: si en 1890 el medio urbano global tenía alrededor de 200 millones de habitantes, en el año 2000 esta población aumentó a tres mil millones, y de 1950 al 2000, la población humana que vive en el medio urbano aumenta del 30% al 50% (Steffen et al. 2007, 617). La entrada y la generalización del consumo de petróleo barato desencadena la aceleración generalizada del metabolismo social global, la transformación de los modos de vida en las ciudades junto la reducción del espacio y del tiempo al multiplicar tanto la velocidad como el volumen total de los transportes: “El consumo de petróleo se ha multiplicado por 3,5 desde 1960, y el número de vehículos de motor aumentó drásticamente de unos 40 millones al final de la guerra a casi 700 millones en 1996.” (Steffen et al. 2007, 617; la traducción es nuestra).

A través de estas tres etapas, la llegada del *Homo habilis* al Antropoceno narra la historia del *Homo tecnologicus* en su progresiva acumulación instrumental de dominio sobre las fuerzas durmientes del planeta. El filósofo danés Sverre Raffnsøe ha descrito este movimiento como el *giro-Humano* (*The Human Turn*): el movimiento por el cual una humilde criatura se transforma en un factor crucial al pasar de vivir “sobre la Tierra” a ser un factor crucial en su reorganización dinámica (Raffnsøe 2016a). El control externo sobre la Tierra habría generado un internamiento del sujeto que en un primer momento la explotaba sin confundirse con ella hasta transitar el umbral del Antropoceno, que supondría un movimiento de síntesis en el que *geo-historia* e *historia humana* (el tiempo de la naturaleza y el tiempo de la sociedad) se funden en el interior de una geo-antropo-historia. Dentro de ella *tiempo histórico* y *tiempo geológico* convergerían: “Esa gran línea divisoria se derrumba en el Antropoceno, que acaba con el espejismo del aislamiento humano y nos sitúa a los pies del abismo geológico” (Arias Maldonado 2018, 103). El *tiempo profundo* enunciado por el geólogo



escocés James Hutton (1726-1797) en 1785 ante la *Royal Society* de Edimburgo habría engullido *a posteriori* el *tiempo histórico*. Lo que no se explica en ningún momento es el cómo de esta transformación dialéctica de las transformaciones cuantitativas en cualitativas: cómo una forma de sujeto —el *homo technologicus*—, que puede explotar la naturaleza precisamente *desde* su posibilidad de objetivar desde el exterior la realidad que instrumentaliza, perdería la distancia conquistada en el momento en que esa misma capacidad alcanza su punto máximo. Tampoco se explica cómo es posible que, después de haberse confundido lo antropológico con lo geológico, el ser humano esté en condiciones de diferenciar la huella antropogénica en la Tierra. Este es el límite de la mirada naturalista: aunque adentre al sujeto antropológico en el tiempo histórico, su propia mirada se queda en los márgenes externos de la temporalidad objetiva en la que hunde el resto del cuerpo social. En efecto: no es posible pensar la narrativa del Antropoceno sin interrogar la forma del sujeto antropológico que la soporta. Su descripción puede ser localizada en los textos del economista italiano Carlo María Cipolla, quien se sirve del historiador escocés Thomas Carlyle para recordar la belleza insuperable de un pasaje que nos muestra como ningún otro qué mito subyace al triángulo formado por el ser humano, el instrumento y la capacidad para utilizar la energía durmiente de la Tierra:

El hombre puede utilizar la energía que él produce para dominar y aprovechar otras formas de energía. Cuanto más éxito tenga al hacerlo, mayor será su control del medio ambiente y su consecución de objetivos que no estén relacionados estrictamente con una existencia animal. Escribió Carlyle: El es un animal que utiliza herramientas. Débil de por sí y de escasa estatura, se apoya sobre una base, hartamente insegura, de cerca de medio pie cuadrado [...] Tres quintales son una carga aplastante para él; el novillo lo lanza por los aires como a un trapo viejo. Sin embargo, sabe utilizar herramientas. Sin herramientas no es nada. Con herramientas lo es todo. (Cipolla 1994, 38)<sup>28</sup>

Se trata de la historia del organismo humano como transformador de energía terrestre en energía de trabajo; como organismo capaz de ensamblar a su pequeño potencial cinético-anatómico (muscular y esquelético) los gradientes energéticos del fuego, la semilla, el animal, el carbón, el mar, el Sol, el petróleo, el átomo. Por cada gradiente desbloqueado, su capacidad

---

<sup>28</sup> El uso de herramientas marca fractura la continuidad del débil animal humano con el resto de las especies. Sin embargo, el propio Cipolla se muestra muy cauto —mucho más que los teóricos del Antropoceno Steffen et al. 2007; Zalasiewicz et al. 2008— a la hora de narrar las revoluciones tecnológicas como acontecimientos desvinculados de la historia y de las culturas humanas: “Salta a la vista que la Revolución Industrial fue el producto de los cambios culturales, sociales y económicos que se habían producido en la Europa occidental entre los siglos XI y XVII. Y aunque casi no sabemos nada sobre el origen de la Revolución Agrícola, tenemos el convencimiento de que encontró el camino preparado por los cambios habidos en «el nivel de la cultura» así como en la «condición natural del medio ambiente». Cada una de las «revoluciones» tuvo sus raíces en el pasado, pero, al mismo tiempo, cada una de ellas produjo una honda desgajadura respecto de este mismo pasado.” Cipolla 1994, 34.

de transformar la Tierra sube un escalón de la escalera terrestre que estaba ahí desde antes de que consiguiese robarles a las rocas la chispa para hacer arder la yesca.<sup>29</sup> La narrativa dista de ser novedosa. Los testimonios de una Tierra radicalmente transformada por el ser humano, y la hipótesis de una humanidad convertida en fuerza geológica se remontan al geólogo italiano Antonio Stoppani (1824-1891), quien había acuñado el término *antropozoico* para nombrar al ser humano como un nuevo elemento geofísico en la naturaleza. Ya en su obra de 1874, *The Earth as Modified by Human Action* George Perkins Marsh (1801-1882) hacía referencia no solo a la huella antropogénica, sino a la ingente diferencia entre la huella ecológica de los seres humanos en comparación con la del resto de las especies vivas:

En un capítulo anterior hablé de la influencia de la acción humana sobre la superficie del globo como inmensamente superior en grado a la ejercida por los animales salvajes, si no de un tipo esencialmente diferente. El eminente geólogo italiano, Stoppani, va más allá de lo que yo me había aventurado a hacer, y trata la acción del hombre como un nuevo elemento físico totalmente *sui generis*. Según él, la existencia del hombre constituye un periodo geológico que designa como la era antropozoica. «La creación del hombre», dice, «fue la introducción de un nuevo elemento en la naturaleza, de una fuerza totalmente desconocida en periodos anteriores» (Marsh 1874, 689; la traducción es nuestra).

El filósofo idealista y jesuita Teilhard de Chardin, o el geoquímico Vladimir Vernadsky, han sido a su vez considerados junto a Stoppani y G.P. Marsh como precursores del concepto de Antropoceno: “to mark the growing role of human brain-power in shaping its own future and environment” (Crutzen 2002, 23). La pregunta: ¿cómo señalar un antes y un después a un impacto localizable desde las primeras huellas humanas? ¿En qué momento la cantidad de impacto se transforma en una nueva cualidad de los sistemas terrestres? Aunque se han barajado y discutido distintas fechas,<sup>30</sup> en 2016, el *Anthropocene Working Group*, conformado por treinta y cinco científicos coordinados por Jan Zalasiewicz, solicitó a la Comisión Internacional de Estratigrafía la formalización del Antropoceno como nueva etapa geológica. Tras el congreso celebrado en Sudáfrica en 2016, sería acordado proponer el año 1950 como el año de la bifurcación irreversible: el comienzo de la Era de los humanos. Aunque su aceptación o rechazo por parte de la Comisión Internacional de Estratigrafía está todavía por determinar, resulta evidente a todas las miradas críticas que la popularidad y la importancia

---

<sup>29</sup> El uso del fuego ha sido defendido como la *huella de identidad* biológica de la especie humana o como punto que marcaría el inicio de su bifurcación biohistórica. Para una lectura de los orígenes primitivos del Antropoceno a partir de la capacidad técnica de ignición véase Glikson 2013; Bird et al. 2016.

<sup>30</sup> Por ejemplo, William F. Ruddiman que la larga transición al neolítico, en su conjunto, produjo una alteración radical de los sistemas terrestres debido a las talas y a la desaparición de una gran parte de los grandes mamíferos que poblaban la Tierra. Ruddiman 2007, 2018. A esta “hipótesis temprana” del Antropoceno J. Zalasiewicz y su equipo han respondido recientemente que en términos estratigráficos no es la presencia sino la magnitud de los cambios introducidos por las actividades humanas lo único que puede servir como indicador geológico de un cambio epocal. Zalasiewicz et al. 2019.

del Antropoceno no dependen de su cuna. Literalmente: el problema ha crecido y ha echado a caminar antes de que sus progenitores decidieran si era o no era lo que parecía ser en un primer momento.

El proceso socionatural global tiene dos caras que deben ser diferenciadas si no se quiere caer de entrada en el maniqueísmo hermenéutico. El lado creativo, productivo y generador está vinculado a un ingente crecimiento demográfico, al crecimiento de la producción industrial y al aumento tanto de la eficacia como del volumen en la utilización de fuentes de energía. Por ejemplo, el historiador ambiental John Robert McNeil ha demostrado que durante la segunda mitad del siglo XX el ser humano utilizó más energía que en los 13.000 años anteriores (McNeill 2001). Igual de impactantes son las cifras demográficas. Según Mike Davis, en la China de la década de 1980 nacieron tantos seres humanos como en la Europa del siglo XIX (Davis 2006, 11–13). En todos los casos, y esto es lo que ilustran los famosos doce gráficos de la “Gran Aceleración” en la trayectoria del Antropoceno (Steffen et al. 2014), el periodo posterior a 1950 constata el crecimiento exponencial acelerado del consumo y de la producción ligado al aumento de la presión humana sobre los sistemas terrestres. Por supuesto, esto coincide con el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial y la entrada masiva del petróleo barato al metabolismo industrial durante las tres décadas doradas del capitalismo. El hecho de que este crecimiento sucediese a una guerra mundial dejará una impronta cultural en las poblaciones que ha sido lúcidamente señalado por Fernando Prats, Yayo Herrero y Alicia Torrego en *La gran encrucijada*:

Es bien cierto que desde la Segunda Guerra Mundial la economía ha crecido espectacularmente – el PIB mundial pasó de los 20 billones de dólares de 1989 a los 71 billones de dólares en 2012– lo que ha facilitado el reciente despegue global, muy especialmente de los países BRIC y de los exportadores de materias primas. También es cierto que dicho crecimiento ha permitido alcanzar los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) planteados por Naciones Unidas en el año 2000 sobre la extrema pobreza (reducir a la mitad –del 47% en 1990 al 22% en 2010– la población con ingresos inferiores a 1,25 dólares diarios)<sup>8</sup>, así como mejorar el Índice de Desarrollo Humano (IDH) en un número importante de países.

Ignorar los éxitos del capitalismo en su capacidad de multiplicar la economía, en la producción de bienes y servicios, en ampliar la esperanza de vida o en implantar determinados imaginarios sociales coherentes con sus lógicas –eso sí, a costa de explotar a amplios sectores de la población y de desbordar los sistemas vitales– es un error que falsea los diagnósticos y hace minusvalorar la enorme resistencia al cambio que observamos. (Prats et al. 2016, 18–19).

Como efecto de la destrucción y transformación actual de los ecosistemas terrestres, se ha llegado a estimar que el ritmo de desaparición de las especies de las últimas décadas es cien veces mayor que el natural —entendido como el ritmo de extinción no mediado por la agencia humana ni por acontecimientos catastróficos (Pimm et al. 1995; Ceballos y Ehrlich

2018)—. Este proceso ha servido para señalar que el advenimiento del Antropoceno es el correlato de un proceso de *homogeneización* o pérdida de biodiversidad que también ha sido denominado como *Necroceno* en relación al capital como proceso acumulador de extinciones (McBrien 2016, 116–138). Como una de las expresiones de este proceso necrótico, habitamos la sexta extinción masiva en la que se ha estimado —en su formulación más extrema, y probablemente equívoca habida cuenta de que se desconoce el número total de especies vivas que habitan la Tierra— que unas ciento cincuenta especies podrían estar extinguiéndose cada día:

Estamos experimentando la mayor ola de extinciones desde la desaparición de los dinosaurios. Las tasas de extinción están aumentando en un factor de hasta 1.000 por encima de las tasas naturales. Cada hora, tres especies desaparecen. Cada día, se pierden hasta 150 especies. Cada año, entre 18.000 y 55.000 especies se extinguen. La causa: las actividades humanas (Djoghla 2007; la trad. es nuestra).

Esta contracara destructiva ha sido también interpretada en términos de un gran proceso de homogeneización biológica (el *Homogeneoceno*) que en la actualidad está siendo rastreado hasta la que se considera la mayor dislocación ecológica de la historia moderna: el denominado intercambio colombino. Estudiado en detalle por historiadores ambientales como Alfred W. Crosby, John Mc Neill y Otto von Mering (Crosby et al. 2003), o Jared Diamond en su celeberrima *Armas, gérmenes y acero* (2017), o su reciente recuperación por Charles C. Mann en *1493. Una nueva historia del mundo después de Colón*. (2014), estas obras constituyen un enconado esfuerzo por rastrear el impacto medioambiental de los procesos sociopolíticos que habrían quedado eclipsados por las historizaciones tecnológicas del Antropoceno. Con todo, ya en 1990 esta *homogeneización ecopatológica* había sido detectada como uno de los síntomas que autorizaban la analogía entre el crecimiento de la población humana y un proceso canceroso, maligno o ecopatológico a escala planetaria.

Se trata del artículo (de indudable trasfondo malthusiano) titulado: *Why are There So Many of Us? Description and Diagnosis of a Planetary Ecopathological Process*, del profesor de la Universidad de Colorado Warren M. Hern (Hern 1990), quien afirmaba que el crecimiento exponencial de las poblaciones humanas en la segunda mitad del siglo XX *es* un proceso ecopatológico planetario análogo a un proceso canceroso.

Su argumento se apoya en un razonamiento analógico-descriptivo que toma como modelo la formación de los manuales de medicina patológica denominan *neoplasmas*: 1. Crecimiento rápido y descontrolado. 2. Invasión y destrucción de tejidos normales adyacentes. 3. Creciente homogeneidad (*de-differentiation*) de las células del organismo 4.

Metástasis en diferentes lugares. 5. Malignidad creciente: derivada de la menor diferenciación, el crecimiento acelerado a medida que avanza y la presencia de un mayor número de células agresivas y metastáticas. 6. Crecimiento en el interior del huésped hasta su muerte. (Hern 1990, 19). Sintetizando las conclusiones de Hern, quien se apoya en la introducción a la medicina patológica de Anderson y del médico español Pérez-Tamayo (Pérez-Tamayo 1985):

1. la primera característica es demográficamente evidente;
2. la segunda se corresponde con la destrucción de los ecosistemas,
3. la de-diferenciación celular se haría visible en el auge de la sociedad de consumo y la cultura de masas en contraposición a las variantes culturales tradicionales; y
4. la metástasis encontraría su correlación en los procesos de urbanización y de colonización de ecosistemas.

5. El crecimiento de la economía mundial y de la competencia geopolítica por los recursos vendría a verificar la quinta característica.

6. Ante la sexta característica (cuarta en su tabla comparativa) Hern se conforma con una interrogación que poco más adelante remite al ecocidio. Concluye: “la especie humana es un ejemplo de ecotumor maligno, una proliferación incontrolada de individuos de una especie singular que amenaza la existencia de otras especies en sus hábitats”(Hern 1990, 19; la traducción es nuestra).<sup>31</sup>

Retengamos sin prejuicios el núcleo duro de este diagnóstico: los sistemas terrestres poseen equilibrios ecológicos mutables dentro de los cuales el crecimiento exponencial de los organismos humanos y sus efectos ecosistémicos verifican que la especie humana es un “ecotumor” maligno. Retengamos también que, hasta el final de esta investigación, no estaremos en condiciones de posicionarnos frente a la verdad/falsedad de este diagnóstico. En cualquier caso, es importante destacar que el origen de este tipo de lecturas debe comprenderse en continuidad con la ola de pensamiento ecológico neomalthusiano que, desde finales de 1960, habrían erigido todas sus preocupaciones ecológicas en torno al problema de la “superpoblación”. *The Population Bomb* (1968), del matrimonio Ehrlich —traducido al castellano como *La explosión demográfica* (Ehrlich y Ehrlich D.L. 1993)— ejerció una notable influencia en la década de 1970 a 1980 para la financiación y las campañas a favor de los anticonceptivos. En el informe encargado por el Club de Roma al MIT, titulado *Los límites del crecimiento* (*The Limits of Growth*) —relevante en la historia de la convergencia entre ecología y biopolítica que no fue percibida por Michel Foucault (Dean 2015)— ya se alertaba

---

<sup>31</sup> Justin McBrien sugiere que el *Necroceno* nombra mejor que el de Antropoceno la situación que atraviesa la vida en la Tierra en el siglo XXI Moore 2016a, 116-137.

del potencial colapso de las civilizaciones humanas como efecto compuesto de la industrialización, la contaminación, la producción de alimentos y la explotación de los recursos naturales. Así, cuando se traza la continuidad entre los autores de *The limits to growth* (Meadows et al. 1982), y su actualización *The Limits to Growth. The 30-year update* (Meadows et al. 2004) (Donella H. Meadows, Jorgen Randers, y Dennis L. Meadows) se descubre que la continuidad generacional entre: i. las preocupaciones sobre la superpoblación desde la década de 1970; ii. los modelos que se están utilizando para parametrizar la transgresión/no transgresión de los *Planet Boundaries* y el conjunto de los *17 retos del desarrollo sostenible* que están hoy marcando la estrategia europea ante la crisis climática sin estrechar un centímetro el ancho de vía del modelo de producción capitalista (Randers et al. 2019).

Veamos esta continuidad generacional con detenimiento. En 1972 el informe acerca de los *Límites del crecimiento* todavía utilizaba un léxico que daba a entender directamente que existían poblaciones excedentes. Este informe utilizó el modelo *World 3*: crecimiento de la población, crecimiento económico, huella ecológica. En la actualidad se utiliza un modelo denominado *Earth3*, descendiente directo de *World 3*, que incluye los nueve límites planetarios<sup>32</sup> que el Instituto de Resiliencia de Estocolmo y el Norwegian Business School identificaron para el Club de Roma. El intento de conservar a las sociedades en el interior de estos límites planetarios al mismo tiempo que se persigue el cumplimiento de los *17 SDGs* (*Sustainable Development Goals*) sería la línea estratégica de Europa para confrontar la presente crisis (Rockström et al. 2009; Running 2012; Steffen et al. 2015; Randers et al. 2019)<sup>33</sup>. Con ello se quiere constatar lo siguiente: si bien en Europa existen algunos de los centros de investigación medioambiental más competentes a nivel mundial —tal como el *Stockholm Resilience Center* o el *Anthropocene Working Group of the International Commission* presidido por Jan Zalasiewicz—, estas instituciones siguen estando financiera, económica e institucionalmente integradas en el mismo modelo productivo que desde hace décadas flota a la deriva de las tensiones del mercado internacional.

En cualquier caso (o al margen de las sujeciones socioeconómicas que no son exclusivas de los centros de los centros de investigación medioambiental), lo llamativo de la continuidad

---

<sup>32</sup> i. La reducción de la capa de ozono estratosférica, ii. la pérdida de integridad biosférico (biodiversidad y extinciones),<sup>32</sup> iii. la contaminación química y liberación de nuevas entidades,<sup>32</sup> iv. el cambio climático, v. la acidificación de los océanos, vi. el agotamiento del agua fresca y del ciclo hidrológico, vii. el cabio del sistema de tierras, viii. los flujos de nitrógeno y fósforo a la biosfera y los océanos, y xi. la carga de aerosoles atmosféricos— el ser humano ya habría superado cuatro de ellos.

<sup>33</sup> Aunque sólo sea para ver su coautoría en todos los volúmenes de *Los límites del crecimiento* y las actuales estrategias políticas a nivel europeo, nótese la presencia de Jorgen Randers desde 1982 hasta de 2018, *Achieving the 17 sustainable development goals within 9 planetary boundaries*. Meadows et al. 1982; Meadows et al. 2004 Randers et al. 2018.

generacional entre los teóricos de *The limits of Growth* y los teóricos del Antropoceno es la discontinuidad en la carga económico-política de sus categorías: el desplazamiento del énfasis teórico del modelo económico al sujeto antropológico. Si la conclusión en 1972 recaía sobre la imposibilidad de un crecimiento económico infinito (de flujos materiales, energéticos y residuales) en un mundo finito, la categoría de Antropoceno ubica en un *Antropos* homogéneo el locus de las transformaciones terrestres, y sitúa a la comunidad científica en una extraña posición de exterioridad respecto del fenómeno que analizan, como si el descubrimiento del Antropoceno no fuese, simultáneamente, el encubrimiento de una responsabilidad histórica y política diferencialmente distribuida.

Esta es la principal razón por la cual la creciente popularidad del concepto de Antropoceno, y sus aires de revelación epocal, ha sido o bien aprovechada estratégicamente o bien recibida con grandes dosis de escepticismo, cuando no de rechazo frontal. A juicio de Jaques Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz, esta narrativa científico-vanguardista no sería sino una fábula al servicio de una operación de *science-washing* institucional: la narrativa oficial orientada a la despolitización y desmovilización de aquellas comunidades no científicas de la sociedad que no estarían en condiciones de definir ni intervenir el problema desde el ángulo en que se analiza:

Ya existe una narración oficial del Antropoceno: "nosotros", la especie humana, destruimos inconscientemente la naturaleza hasta el punto de secuestrar el sistema-Tierra en el interior de una nueva época geológica. A finales del siglo XX, un puñado de científicos del sistema terrestre finalmente nos abrieron los ojos. Así que, según se nos hace saber, ahora somos conscientes de las consecuencias globales de la acción humana. Esta historia del despertar es una fábula. La oposición entre un pasado ciego y un presente clarividente, además de ser históricamente falsa, despolitiza la larga historia del Antropoceno. Sirve sobre todo para dar crédito a nuestra propia excelencia. Su lado tranquilizador es la desmovilización. En los veinte años que ha prevalecido, ha habido muchas felicitaciones, mientras que la Tierra se ha puesto cada vez más en un camino de desequilibrio ecológico (Bonneuil y Fressoz 2016, 12; la traducción es nuestra).

En efecto, hay una narrativa oficial que instituye discursivamente a un nosotros (la especie humana) que de un día para otro se despierta con una resaca de proporciones geológicas. El antes y el después que trata de ubicar el Antropoceno es tan polémico por eso: aunque esté en condiciones geológicas de verificar que antes de 1950 los isótopos radioactivos de las nucleares no existían, poco puede decir el tiempo geológico acerca de las razones por las cuales se lanzaron esas mismas bombas atómicas. Entre Japón y Estados Unidos, ¿dónde ubicar a la especie humana del Antropoceno?

Las dificultades del enfoque científicista no disminuyen aun cuando se reconoce que es imprescindible. El empirismo trascendental que Michel Foucault identificó como

característica de la *episteme moderna* (Foucault 2010b) —y en paralelo a la historia del gobierno humano de sí mismo— se refracta una vez más en nuestra actualidad. La vida humana como amenaza para la vida humana cuando se distingue la *cabeza científica* (en condiciones de ver lo que se aproxima) y el conjunto del cuerpo social (igualmente humano, pero diferencialmente ciego). Así, el Antropoceno sitúa con buenas razones y mejores instrumentos de observación a la especie humana como *sujeto* y *objeto* de la misma amenaza existencial, al mismo tiempo que bloquea las narrativas orientadas a identificar la historia de sus escisiones. Lo que Bonneuil y Fressoz no explican es cómo el Antropoceno, siendo una mera fábula, tiene un poder despolitizador tan importante que exija la contrafábula —un nuevo despertar de la conciencia ecológico-política— que anule su efecto adormecedor.

Para abordar la crisis ecológica del siglo XXI, no es posible obviar las noticias que traen consigo los teóricos del Antropoceno, pero tampoco su incompletud: si se ignora el rol político que desempeña el saber científico en la definición y representación de lo que somos hoy en tanto que seres vivos, se acepta un implícito inconsistente. A saber: que la ciencia podría prescindir de la política a la hora de llevar a cabo aquellas medidas que serían necesarias para prevenir y paliar los peores efectos de las crisis venideras. Por ello, antes que suscribir la crítica reduccionista según la cual la mirada científica (estratigráfica, geoquímica, medioambiental, etcétera) es inmediatamente despolitizadora (de todas formas: ¿qué forma de temporalidad sería adecuada a una geología política?), debemos intentar correlacionar los momentos objetivos y subjetivos en el interior de una genealogía del Antropoceno capaz de ubicarse en los intersticios de las ciencias sociales y naturales. Para encontrar un centro, debemos pendular primero al extremo opuesto: al discurso que trata de reducir (a nuestro juicio sin éxito) la crisis biológica del siglo XXI al conflicto de las clases sociales.

## 1.2. El Capitaloceno: una geología capitalista.

Geología no de la humanidad, sino de la acumulación del capital...El tiempo capitalista, el tiempo bioquímico, el tiempo meteorológico, los tiempos geológicos están siendo articulados en una nueva totalidad, determinada en última instancia por la era del capital. (Malm y Hornborg 2014, 391)

¿Quién es el Antropos del Antropoceno? En los términos de Bruno Latour, el “*Anthropos*” del Antropoceno no es nadie exactamente, pero también hay personas con nombres, apellidos y números de teléfono conocidos, cuya responsabilidad sería asombrosa:

El “antropos” del Antropoceno no es nadie concretamente, está formado por redes localizadas de cuerpos individuales cuya responsabilidad es asombrosa. Como Viveiros de Castro y Deborah Donowski escribieron: “Tenemos vuestros nombres y vuestros números de



teléfono” (esto proviene de un libro prominente, editado por Émile Hache, respecto a lo que el Antropoceno es para la antropología) [(Hache 2012)]. Dicha atribución de responsabilidades y dicha reubicación del “antropos” en el interior de redes históricas y locales específicas le confiere una consistencia notable al otro concepto candidato a nombrar el mismo periodo geohistórico, el “*Capitaloceno*”, una forma eficaz de atribuir esta responsabilidad a las personas y al lugar al que pertenece) (Latour 2017a, 7; la traducción es nuestra).

Latour hace referencia al concepto acuñado y diseminado por Andreas Malm y Jason W. Moore. En un pequeño texto dedicado a las víctimas del huracán Erica titulado “Desastre en Dominica: ¿El Antropoceno o el Capitaloceno?” (2018), Andreas Malm, autor de *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World* (2018), recordaba dos de los ejemplos arquetípicos del tipo de borradura histórica y política que lleva a cabo la aparentemente inocente categoría de Antropoceno. Uno de ellos es Amitav Ghosh, quien señala que el calentamiento de la Tierra “es una consecuencia involuntaria de la existencia misma de los seres humanos en cuanto especie [y] un producto de la suma de sus actividades a lo largo de todas las épocas”. En la misma línea, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, Ghosh agrega que “todo individuo de tiempos pasados o presentes ha contribuido en su vida a hacer que la especie humana domine el planeta y, por consiguiente, tiene su parte de responsabilidad en el ciclo actual de cambio climático” (Malm 2018). El siguiente autor citado por Malm es Dipesh Chakrabarty, quien afirmaría que tanto los pobres como los ricos habrían sido copartícipes en este episodio común de la evolución del ser humano (Malm 2018, 24). Aquí Malm hace referencia a *Climate and Capital: On Conjoined Histories* (2014), donde el pensador hindú sostiene un argumento mucho más complejo e interesante que la simple igualación de responsabilidades entre ricos y pobres. Señala que la desigualdad *per se* no puede ser considerada el factor central de la crisis, pues si los pobres llevasen un modo de vida que generasen una huella semejante a la de los países o grupos sociales ricos, nuestra huella ecológica sería mucho mayor: “Así, lógicamente hablando, la crisis climática no es intrínsecamente un resultado de las desigualdades económicas, sino que refiere a la cantidad de gases de efecto invernadero que emitimos a la atmósfera.” (Chakrabarty 2014, 11; la traducción es nuestra). Si no hubiese pobreza igualando las emisiones por arriba, la crisis climática sería todavía peor.

El problema del argumento de Chakrabarty es que presupone un axioma difícil de sostener: que, en el interior de lo que llamaremos el metabolismo social capitalista, la igualdad por arriba es materialmente plausible. Como si la *desigualdad* y sus efectos (desde el miedo a la marginación al hambre pasando por las motivaciones aspiracionales) no fuese la condición de posibilidad de la actual división del trabajo y del conocimiento a escala global. En efecto,

el argumento ecológico-político relativo a la centralidad de la desigualdad es a su vez más complejo: sin la desigualdad social (sin el colonialismo, sin el esclavismo, sin el racismo, sin el patriarcado) la mayor parte de los trabajos extractivos de recursos naturales, y el grueso de los trabajos impagados por el capital, pero fundamentales para su reproducción y expansión geográficas, no se podrían haber llevado a cabo, y ciertas sociedades jamás habrían alcanzado el grado de organización y de acumulación del capital necesarios para el despliegue industrial. Este es el argumento central de Elmer Altvater (2016), para quien la “hipótesis Braudel” del largo siglo XVI y la “hipótesis Polanyi” acerca de la Gran Transformación del siglo XIX significan exactamente esto: el capital orgánico e inorgánico no solo se acumula, sino que se organiza y dispone racionalmente conforme a las exigencias reproductivas del capital. “El motor de estos cambios no fue la «humanidad» en abstracto; fue la gente que vive y trabaja, y, sobre todo, que *posee* en el interior del modo de producción capitalista la que ha causado los cambios en *todos* los sistemas y formaciones de la Tierra”. (Altvater 2016, 144; la traducción es nuestra).

En líneas generales, la cuestión narrativa que se le interpone a los teóricos del Antropoceno no es tanto por delación universal (que se acuse a todos por igual) como por omisión particular (que no se acuse a nadie en concreto). En la distribución Norte-Sur de las desigualdades globales: ¿acaso no constituyen quinientos años de colonialismo y de extractivismo colonia-metrópoli un episodio relevante en la historia previa, paralela y contemporánea a la industrialización?<sup>34</sup> En la escisión social de las clases: ¿acaso no merece mención alguna la larga historia (no tan histórica) del trabajo infantil empleado por la producción industrial durante jornadas laborales de más de doce horas? ¿No es la pobreza de las masas proletarias el correlato socioeconómico del industrialismo que se sitúa en uno de los umbrales críticos del Antropoceno? Dentro de la familia: ¿no es ecológicamente relevante la totalidad de energía extraída y no pagada de los cuerpos *sujetados* al trabajo doméstico? Quizás podría no serlo si la categoría “mujer” no refiriese en la modernidad a la localización de la energía fisiológica de millones de organismos humanos en un espacio social determinado para la realización sistemática de ciertas tareas que exigen necesariamente consumo energético, aprendizaje, espacio y tiempo. Como nos recuerda la totalidad del marxismo feminista, en general, y Maria Mies en particular en su monumental obra *Patriarchy*

---

<sup>34</sup> En las mismas coordenadas de los teóricos del Capitaloceno, Simon Lewis y Mark Maslin han defendido en *The Human Planet: How we created the Anthropocene* afirman que el Antropoceno no comienza como una relación entre el ser humano y la naturaleza, sino entre el ser humano, la naturaleza y aquella parte de la humanidad que fue tratada como parte de la naturaleza: “El Antropoceno comenzó con el colonialismo y la esclavitud generalizados; es una historia de cómo las personas tratan el medio ambiente y cómo se tratan entre sí.” Lewis y Maslin 2018, 23; la traducción es nuestra.

*and Accumulation on a World Scale* (1999): “El proceso de proletarización de los hombres fue, por lo tanto, acompañado de un proceso de domesticación [*housewifization*] de las mujeres” (Mies 2001, 69; la traducción es nuestra).<sup>35</sup> Aunque sin duda este fenómeno ha recibido notables diferencias históricas y geográficas —principalmente a partir de 1914—, todavía hoy es imposible afirmar que el modo de producción capitalista haya superado su dependencia respecto de la gratuidad del trabajo femenino en el ámbito del trabajo doméstico.

En esta corriente de pensamiento, y pese a su autodistanciamiento relativo con el marxismo, el sociólogo e historiador ambiental Jason W. Moore se ha erigido como uno de los principales representantes y apologistas de la hipótesis del Capitaloceno en la actualidad. En diversos trabajos,<sup>36</sup> Moore ha defendido la hipótesis del Capitaloceno para confrontar críticamente la narrativa de los teóricos del Antropoceno y pensar la compleja hibridación coevolutiva de los procesos socionaturales y el desarrollo histórico y geográfico (ecológico) del capitalismo. A su juicio: “el Capitaloceno significa el capitalismo como una forma de organizar la naturaleza —como una ecología-mundo multiespecie, situada y capitalista” (Moore 2016a, 6). En su obra *Capitalism in the Web of Life* (2015), Moore ya plantea el modelo de la *doble internalidad* de la naturaleza en el capital (donde la naturaleza implica el conjunto total de fuerzas de las que es posible extraer energía de trabajo, incluidos los cuerpos humanos) y del capital en la naturaleza en términos de una coevolución dialéctica: “que opera simultáneamente de dentro-afuera y de fuera-adentro: la Tierra es un medioambiente para los seres humanos, y los humanos y los medioambientes (y los productores de medioambientes) para el resto de la vida en el planeta Tierra” (Moore 2015, 46). Es decir: “Capitalismo es una forma de organizar la *naturaleza como un todo*... una naturaleza dentro de la cual las organizaciones humanas (clases, imperios, mercados, etcétera) no solo producen medioambientes, sino que son simultáneamente producidos por el flujo histórico y por el flujo de la red de la vida” (Moore 2016a, 7; la traducción es nuestra).

---

<sup>35</sup> En esta misma línea ya se habría pronunciado con anterioridad teóricas feministas de cuño marxista, como Mariarosa Dalla Costa, autora de *The Power of Women and the Subversion of the Community* 1971 o Selma James, autora de *Sex, Race and Class* 1975, quienes llamaron la atención acerca de las relaciones patriarcales de dominación en el tránsito del feudalismo al capitalismo como estructuras funcionales, que no residuales, para tanto en la resistencia al capitalismo como en su posterior organización funcional. En la actualidad, la Silvia Federici podría ser justamente señalada como una de las máximas representantes de esta corriente de pensamiento feminismo marxista. Su obra *Calibán y la bruja. Cuerpo y acumulación primitiva* se ha constituido como un hito del marxismo feminista contemporáneo. Federici 2010.

<sup>36</sup> Jason W. Moore (1971-) actualmente se desempeña como profesor de sociología en la universidad de Binghamton. Autor de *Capitalism in the Web of Life* Moore 2015, y editor y coautor de los volúmenes *Capitalocene or Anthropocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (2016) y *A History of the World in Seven Cheap Things* Patel y Moore 2017.

Un modelo conceptualmente análogo —aunque más justo a la hora de reconocer su ascendiente marxiana— había sido defendido ya por David Harvey, en *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Harvey 1996), y conservado hasta obras más recientes como *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism* (2014). Expresado de manera simplificada, constituye uno de los principales argumentos a la hora de abordar y definir las poblaciones humanas integradas en la dinámica reproductiva del valor como realidades bio-históricas:

El pensamiento cartesiano construye erróneamente capital y naturaleza como dos entidades separadas en interacción causal para después agravar este error imaginando que el primero domina a la segunda o que esta «se venga de aquel». Otras versiones más sofisticadas incorporan ciclos de retroalimentación. La forma alternativa de pensamiento que proponemos aquí no es fácil de aprehender en un principio. El capital *es* un sistema ecológico en constante funcionamiento y evolución dentro del cual tanto la naturaleza como el capital se producen y reproducen continuamente. Esta es la forma correcta de verlo. Las únicas preguntas interesantes son entonces: ¿qué tipo de sistema ecológico es el capital?, ¿cómo está evolucionando? y ¿por qué podría ser propenso a la crisis? (Harvey 2014, 242).

Si bien resulta una empresa teórica imposible pensar el capitalismo en los márgenes de la naturaleza (sin atender, por ejemplo, a su dependencia histórica respecto de los recursos naturales), lo que Harvey llama la ecología global del capitalismo, o lo que Jason W. Moore designa como *world-ecology*, contiene una dificultad no menor: el hacer ontológicamente coextensivas (y confusas) las categorías de capital y de naturaleza: de dentro a fuera y de fuera adentro, el capital como sistema ecológico es parte de la naturaleza y a la vez, la naturaleza es parte del capital). Aunque el primero lo reconoce y el segundo no, ambas posturas continúan las tesis centrales acerca de la relación entre capital, humanidad y naturaleza del Marx maduro, para quien sociedad capitalista no se expande *frente* o en *contra* de la naturaleza. Como tendremos ocasión de verificar, profundizar y matizar más adelante, a juicio de Marx el capitalismo se aceleró y expandió mediante el internamiento y la capitalización de: a) las fuerzas o recursos naturales (gradientes térmicos de la combustión del carbón, los gradientes hidráulicos transformados en energía cinética para los molinos, los gradientes geográficos para el transporte de materiales, los gradientes químicos para la fertilización de los suelos), b) la fuerza viva o energía fisiológica de los cuerpos humanos que se deposita en la materia para su transformación en mercancías (Marx 2017a, 2017b), c) los saberes que en cada caso permitían al trabajo humano llevar las transformaciones de la materia prima hasta volúmenes y formas inconcebibles sin la mediación de la ciencia y la tecnología y d) los procesos de acumulación de capital previos a las inversiones que permiten de hecho organizar todos los medios de producción en torno a un mismo fin: la producción de plusvalor.

Con todo, Moore reprocha a Marx que las estrategias de apropiación de energía y trabajo gratuitos son irreducibles al conjunto de las relaciones económicas de explotación. A su juicio, el capitalismo no ha podido nunca conservarse alejado de sus crisis internas sin articular las formas de trabajo explotado o asalariado con las formas del trabajo apropiado. Principalmente: trabajo feminizado y trabajo esclavo (Moore 2015, 54). Al distinguir entre *explotación* y *apropiación*, Moore visibiliza que el capital puede reproducirse disminuyendo sus tasas de explotación al tiempo que aumenta las tasas de apropiación: “En otras palabras: el valor no funciona a menos que la mayor parte del trabajo no sea valorado” (Moore, 2015: 54; la traducción es nuestra). A esto refiere Moore como el “sucio secreto histórico” del mundo moderno, mediante el cual la mayor parte de la humanidad (con hache minúscula) habría formado parte no de la humanidad explotadora de la naturaleza, sino de la naturaleza explotada por el selecto club de la Humanidad (con mayúscula):

Para la historia de la Humanidad y la Naturaleza, el mundo moderno esconde un sucio secreto. Ese secreto es cómo el capitalismo fue construido excluyendo a la mayoría de los humanos de la Humanidad —indígenas, africanos esclavizados, casi todas las mujeres, e incluso muchos hombres de piel blanca (eslavos, judíos, irlandeses). Desde la perspectiva de los administradores imperiales, comerciantes, plantadores y conquistadores, estos humanos no eran Humanos en absoluto. Se les consideraba parte de la naturaleza, junto con los árboles, los suelos y los ríos, y se les trataba en consecuencia. (Moore 2016a, 79).

Desde este enfoque, el capitalismo no nacería en el siglo XIX ni en territorio británico (momento y lugar donde el sistema capitalista aparentaría sostenerse sobre la generalización de la fuerza de trabajo asalariado), sino que enraíza en la apertura del espacio transatlántico donde darán comienzo los procesos de captura sistemática de los organismos humanos que pasarán a formar parte de los *medios de producción* al servicio de los fines de un capitalismo que ya mostraría una regularidad ecológica acumulativa de deudas financieras mucho antes de su desembocadura en la revolución industrial británica. Este es el argumento central que Moore ya había desarrollado junto a Giovanni Arrighi antes de involucrarse con los debates del Antropoceno: la industrialización solo sería inteligible dentro de los ciclos de expansión material (primero) y financiera (después) que se sucedieron entre los siglos XVI y el siglo XIX mediante los desplazamientos de la hegemonía genovesa a la holandesa a finales del siglo XVI, de la holandesa a la británica a finales del siglo XVIII, y de la británica a la estadounidense entre los siglos XIX y XX (en este sentido, el capitalismo podría ser pensado en continuidad con la *traslatio imperii*). De este modo no sería uno, sino *cuatro* periodos de acumulación y expansión consecutivos presupuestos en la larga historia del capitalismo hasta el siglo XX (Arrighi y Moore 2002, 65).

En términos socio-metabólicos esto significa localizar en la historia del extractivismo no solo el origen sino la fuente de capitales naturales —lo que Galeano llamará las venas abiertas de América Latina— que no ha dejado de sangrar para regar campos, ciudades y territorios extranjeros desde la minería masiva de Huancavelica y Potosí (Stern 1988; Machado Aráoz 2018). La tesis de estos textos es cristalina: la organización de masas ingentes de trabajo asalariado para una extracción indefinida de recursos minerales se produce simultáneamente en las colonias y en territorio europeo, pero los ríos de plata y de mercurio que emanan de las colonias atraviesan el Atlántico y entran por Europa por el puerto de las Indias de Sevilla en el siglo XVII constituirían, por las dinámicas que desencadenará, el indicador más relevante de la modernidad capitalista que se prolonga hasta nuestros días. Por ello, como ha defendido una buena parte del pensamiento decolonial, situar el nacimiento del capitalismo en el siglo XIX sería ignorar la centralidad del tándem extractivismo-colonialismo en la génesis de lo que solo es posible denominar metabolismo social capitalista.

Desde estos enfoques, no existiría modernidad sin colonialidad ni capitalismo sin extractivismo, luego, la modernidad capitalista implica relaciones geográficas extractivistas entre colonias y metrópolis (Adela Parra-Romero 2016). Dado que el capitalismo exigiría funcionalmente la diferenciación sexual del trabajo, el tándem capital-colonial se completaría expresivamente como o triangulación/continuidad sistémica del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado (Ayala Carrillo, María del Rosario et al. 2017).<sup>37</sup> Por ello, lo que resultaría característico de este tándem expresivo sería cierto modo de operar simultáneamente sobre la naturaleza y sobre los seres humanos escindiéndolos en *medios* para fines productivos y reproductivos privativos de los productos de ese trabajo.<sup>38</sup> En cada caso:

---

<sup>37</sup> Según estos mismos enfoques, tampoco se estabilizaría el colonialismo ni el extractivismo sin el imperialismo, por lo que se echa en falta una confrontación de estas posturas con la comparación del imperialismo premoderno y el imperialismo romano, donde la configuración patriarcal de la familia es tan evidente como la moderna. En este sentido, la tesis defendida por Max Weber en *Economía y sociedad* (2014), según la cual la diferencia residiría en la orientación económica (y no militar) de la ciudadanía vinculada al desarrollo de las ciudades medievales: “El histórico *intermezzo* de la autonomía urbana de la Edad Media fue condicionado por circunstancias *totalmente diferentes* que la Antigüedad. (...) La situación política de los burgueses de la Edad Media les señala el camino del *homo oeconomicus*, mientras que en la Antigüedad la *polis* mantiene en el periodo de su esplendor su carácter de asociación militar superior por la técnica militar. El ciudadano antiguo era un *homo politicus*.” (Weber 2014, 1052-1053)

<sup>38</sup> Una vez más: aunque señala a una característica central de los procesos históricos que convergen en la emergencia de la modernidad capitalista, no es posible señalar que la transformación de los seres humanos en *medios* para fines productivos sea un rasgo exclusivo de las dinámicas del capital. Ya en el Imperio Romano la producción y la organización familiar (reproductiva) de los esclavos constituye un elemento muy presente en las estrategias de gobierno imperial. En este sentido, la obra *De re rustica* (2012) del Lucius Junius Moderatus Columella (4 d.C – 70 d.C) refleja las preocupaciones por la correcta utilización de los esclavos con miras a su productividad y a su reproducción. Por ello cabe señalar que lo esencial del capitalismo moderno no es reducible a las relaciones de explotación que transforman a los cuerpos humanos en *medios económicos*. A lo largo de la investigación defenderemos que lo característico del capitalismo moderno reside en la orientación económica que rige el ensamblaje de tecnologías jurídicas, físicas y biológicas de gobierno.

[El Capitalismo] Necesita transformar la naturaleza en un mero medio de producción y todos los procesos vivos que le son inherentes en potenciales mercancías; y destruir todas aquellas relaciones sociales, constelaciones culturales y lenguajes de valoración no mercantiles para subsumirlas en la lógica unidimensional del mercado, el individualismo y la ganancia privada. (Composto y Navarro 2018, 34)

De todo ello se debe extraer una conclusión sencilla: no existiría actividad humana sobre la Tierra que no fuese simultáneamente actividad humana sobre los seres humanos y sobre la Tierra, lo cual solo podría oponerse a la narrativa del Antropoceno si se asumiera que esta exige el rechazo de las relaciones de poder y dominación como correlato sociopolítico de la huella ecológica sobre la cual se ha trazado y registrado la trayectoria del Antropoceno. Entre medias de uno y otro debemos tratar de orientarnos para no faltar a las exigencias epistemológicas de los análisis sicionaturales. Para ello realizamos la primera incursión al objeto que muestra la compatibilidad entre el Antropoceno y una buena parte de las tesis del Capitaloceno: el metabolismo social capitalista.

### 1.3. Primera aproximación al metabolismo social capitalista: entropía, finitud y órganos exosomáticos.

La pretensión de avanzar hacia un mundo social y ecológicamente más equilibrado y estable sin cuestionar las actuales tendencias expansivas de los activos financieros, los agregados monetarios y la mercantilización de la vida en general es algo tan ingenuo que roza la estupidez. (Naredo 2006)

El análisis sociometabólico constituye una de las herramientas más importantes del pensamiento ecológico y político contemporáneo. Sin salir del territorio nacional, y situándonos en la línea fronteriza que comunica el discurso anticapitalista con la ecología política y la economía ecológica del siglo XX, es preciso recordar la primera obra en castellano dedicada al Antropoceno, la del ecologista en acción Ramón Fernández Durán: *El Antropoceno. La expansión del capitalismo global choca con la biosfera* (2011). Esta obra será sucedida, perfeccionada y expandida en los dos monumentales volúmenes que Sánchez Durán escribió junto a Luis González Reyes, y que serían publicados en 2014 tres años después de su muerte. (2014). En esta primera obra, Durán ya aprovechaba el gran campo de visibilidad editorial y mediática abierto por el Antropoceno para identificar el *metabolismo social capitalista* como aquello que debe ser interrogado cuando tratemos de pensar la racionalidad ecológica (no jerárquica) de los diversos sistemas de dominación:

(...) el enorme despliegue del capitalismo urbano-agro-industrial a escala global que ha tenido lugar en el siglo XX, así como el incremento hasta ahora imparable de la población, producción y

consumo que ha llevado aparejado (...) un *metabolismo urbano-agro-industrial* cada día más consumidor de recursos y crecientemente generador de residuos e impactos ambientales y sociales de todo tipo, que han alcanzado definitivamente una dimensión planetaria. Pero, igualmente, todo ello no hubiera sido factible sin un sistema tecnológico, una Megamáquina global, cada día más sofisticada, que ha hecho viable dicho despliegue, y cuyo desarrollo se basa en las mismas premisas. Y, por supuesto, sin la consolidación y profundización de unas megaestructuras de poder político, económico y financiero que lo impulsaran, que operan con importantes tensiones y conflictos entre sí, que se ven condicionadas igualmente por la conflictividad político-social, (...) y que no serían viables sin los mismos presupuestos. Todo ello forma un Todo, interrelacionado, que en el siglo XXI se empieza poco a poco a agrietar y desmoronar, por sus contradicciones internas y especialmente por chocar con los límites geofísicos y biológicos planetarios. (Fernández Durán 2011, 4–5).

Durán utiliza como sinónimos las expresiones *metabolismo capitalista o sistema urbano-agro-industrial* para dar nombre a la “Gran caja negra” —el Todo interrelacionado— que, de un momento a otro, transforma la totalidad de la energía potencial de un planeta A (*inputs biofísicos del sistema*) y actualiza ese potencial energético dando lugar a un planeta B (*outputs biofísicos del sistema*). Acto seguido retira como desechos todo aquello que no puede ser reutilizado en el tránsito A-B, y vuelve a reproducir el mismo ciclo: toma los nuevos *inputs* potencialmente útiles para producir trabajo del planeta B, y actualiza un planeta C. La aceleración del siglo XX, en este punto, significaría poder aumentar exponencialmente tanto el volumen como la frecuencia de cada actualización (véanse las doce gráficas de la Gran Aceleración: Steffen et al. 2014). Pero también: la traducción de la teoría de los ciclos económicos a un eco-capitalismo consciente de su irreversibilidad intrínseca. Por supuesto, no es que se deban comprender los *inputs* y *outputs* como conjuntos de elementos excluyentes entre sí. Hablar de sistemas abiertos ya implica descomponer en unidades dinámicas discretas lo que empíricamente se muestra como un continuo (el *output* puede, o no, ser el *input* de una nueva transformación). Más bien, se trata de una escisión analítica funcional para pensar cómo la aceleración de estas actualizaciones excede la “biocapacidad de carga” o “resiliencia” de un ecosistema, produciendo en él las llamadas *bifurcaciones* o puntos de no retorno hacia nuevas formas de estabilización siempre provisionales:

Y así, los impactos de dicho metabolismo sobre la Biosfera, como resultado de los *inputs* biofísicos demandados, y los *outputs* igualmente biofísicos generados, han ido fuertemente *in crescendo* a lo largo de este periodo histórico, además con efectos acumulativos; pues una de las características principales del metabolismo del sistema urbano-agro-industrial es la apertura de los ciclos de utilización de materiales, separados en “recursos” (los *inputs* biofísicos) y “residuos” (los *outputs* biofísicos), que en la Naturaleza se cierran en sí mismos. En la Naturaleza no hay “recursos” ni “residuos”, todo funciona como un sistema interrelacionado, activado por la energía externa solar. Lo que es un residuo para un organismo, como resultado de su metabolismo interno, es un recurso para otro, cerrándose los ciclos biofísicos que mantienen, hacen evolucionar y complejizan los ecosistemas y en definitiva la vida. (Fernández Durán 2011, 6-7)



Entre otras cosas, esto significa la imposibilidad de pensar el capitalismo como naturaleza: mientras que a la naturaleza cabría atribuir cierta indiferencia ontológica a la irreversibilidad de sus procesos, el capitalismo no puede ser indiferente a dicha irreversibilidad: en la mayor parte de las ocasiones (y este señala a uno de los grandes límites del reciclaje) este no puede, ya sea por motivos de rentabilidad económica o material, volver a transformar los *outputs* en nuevos *inputs*. Retengamos esta parte: el sistema urbano-agro-industrial es la apertura de los ciclos de utilización de materiales, separados en “recursos” y “residuos”. Aquí *apertura* significa apertura de un gradiente bioeconómico entre el lugar de la extracción (A), que habrá de pasar por un lugar de transformación (B) y un espacio de mercantilización (C) antes de ser utilizado/consumido (D) o transformado en la forma que anuncia el final de la vida útil de un producto, lo que exige su desplazamiento al espacio que hace posible la gestión y no acumulación del residuo (E). Pues bien, para un material concreto, A-B-C-D-E, constituye su *trama sociometabólica* de transformaciones materiales y desplazamiento espaciales. Manuel González de Molina y Víctor Manuel Toledo, actual secretario de Medio Ambiente y Recursos Naturales del gobierno mexicano de Juan Manuel López Obrador, y uno de los principales defensores del metabolismo social como categoría imprescindible para el análisis de procesos siconaturales, ha dividido esta trama sociometabólica en las siguientes fases: la apropiación (A), la transformación (T), la circulación (C), el consumo (Co) y la excreción (E) (Véase Ilustración 1.); en los siguientes *tipos*: rural (agrario), urbano e industrial; en las siguientes *escalas espaciales*: topológica (micro), corológica (meso) y geosférica (macro) y en distintas escalas temporales (días, siglos, milenios). (González de Molina y Toledo 2011; Toledo 2013; Molina y Toledo 2014)

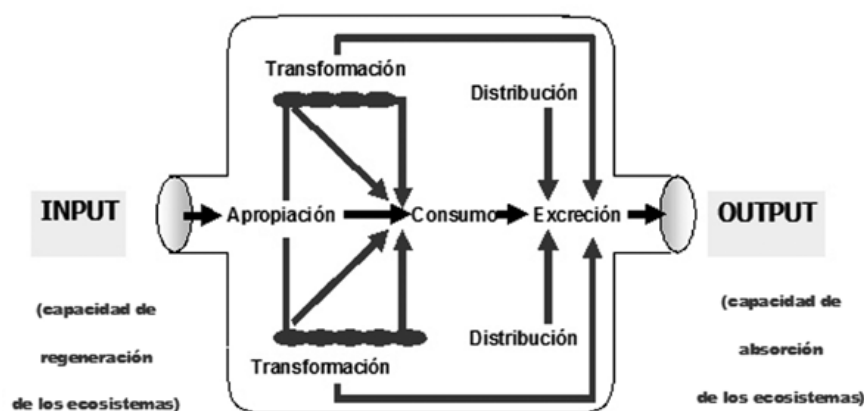


ILUSTRACIÓN 1. FUENTE (GONZÁLEZ DE MOLINA Y TOLEDO, 2011; 2013, 48)

Es aquí donde entra la importancia del triángulo urbano-agro-industrial como respuesta a la pregunta: ¿qué es lo característico del metabolismo social capitalista (Capitaloceno) en comparación con el metabolismo bio-antropológico que habría caracterizado el intercambio de materia y energía entre las poblaciones humanas y la naturaleza durante miles de años (Holoceno)? Por una parte, el hecho de que los residuos industriales no son empleables por una gran parte de los procesos *bio* (i.e. un continente de plástico es inasimilable por la biosfera). Por otra parte, esta óptica dispone de un modo de aproximarnos hacia el núcleo del problema sin ocultar su complejidad interna: *la fractura espacial entre el medio agrario y el medio urbano está, en la modernidad, mediada por los tejidos industriales y organizada conforme a criterios de valoración/optimización económicos (disminución de costos; rentabilización de las inversiones)*. De este modo, se transforman, concentran y especializan territorios enteros en una sola fase del metabolismo urbano-agro-industrial capitalista, los mismos territorios en los que antes se debían dar todas y cada una de las fases metabólicas como requisito para la reproducción social. Más adelante volveremos a retomar este concepto de *fractura metabólica* para pensar las escisiones espaciales o geográficas de cuya estabilización adaptativa depende la reproducción del capital cada vez que su proceso choca con un factor limitante, esto es, con la carencia de *inputs* esenciales para una determinada disposición u organización ecológica del metabolismo social capitalista.

En efecto, si el Antropoceno a partir de 1800 expresa la expansión del urbanismo y de las ciudades como uno de sus indicadores geológicos esenciales (Zalasiewicz et al. 2011), el Antropoceno/Capitaloceno quiere llamar la atención acerca del siguiente hecho fundamental: la ruptura entre el campo y la ciudad (el gran antes y después de la inscripción de las poblaciones humanas en los ecosistemas terrestres que da por zanjado el neolítico y el Holoceno) no es algo que sucedió y quedó archivado como hecho histórico en los orígenes del capitalismo, sino un gradiente o desequilibrio permanente que continúa agravando la emergencia de megaciudades y despoblando el mundo rural. Si se asume que la existencia misma de una ciudad (como medio urbano inorgánico habitada por seres orgánicos) depende de la absorción incesante de *inputs biofísicos* que extrae de otros territorios, se comprende que la *fractura metabólica* entre el campo y la ciudad no tiene la forma de un acontecimiento pasado, sino de un gradiente retenido en el interior del metabolismo social capitalista para la absorción incesante de recursos materiales, biológicos y humanos. Y dicho análisis del presente conlleva ya cierta lectura fisiológica no mecanicista de las relaciones entre las estructuras geológicas inorgánicas (el hormigón de las infraestructuras urbanas) y aquellos procesos bio-económicos (flujos de energía, materia orgánica para la producción de

alimentos, flujos de migración, circulación de residuos orgánicos del interior al exterior de las ciudades, etcétera).

Las figuras destacables en la historia reciente del análisis sociometabólico tienen que ver, en cada caso, con la constatación de un hecho que se eleva como evidente en el tránsito de la década de 1960 y 1970. Se dice rápido: la imposibilidad del crecimiento infinito en un mundo finito. Ahora bien, esta imposibilidad no se expresa en la línea neomalthusiana — como vimos, este es el problema que subyace teórica, histórica e institucionalmente al discurso del Antropoceno: ¿cómo evitar el crecimiento de la población sin modificar la actividad económica?— sino la contradicción flagrante entre los fundamentos epistemológicos de la economía neoclásica y el principio más sólido de la física moderna y contemporánea: el segundo principio de la termodinámica.

Este es el problema central de *La ley de la entropía y el proceso económico*, publicada en 1971 por Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994), discípulo de Schumpeter (a quien nunca dejó de atribuir una componente biológica como pensador de la *destrucción creativa*), y fundador de la bioeconomía contemporánea:

La realidad habitual de que el calor fluye siempre por sí mismo desde el cuerpo más caliente hacia el más frío, y nunca al contrario, se generalizó por la Ley de la Entropía, que es la Segunda Ley de la Termodinámica y que se encuentra en contradicción con los principios de la mecánica clásica. Su enumeración completa es increíblemente sencilla; todo lo que dice es que la entropía del Universo (o de una estructura aislada) aumenta constantemente y, me gustaría decir, de forma irrevocable. (...)

Hay buenas razones por las que quiero subrayar (aquí y en otros capítulos de la presente obra) el carácter irrevocable del proceso entrópico. Una de esas razones interesa especialmente al economista. Si el proceso entrópico no fuese irrevocable, esto es, si la energía de un trozo de carbón o de uranio pudiese emplearse una y otra vez hasta el infinito, difícilmente se produciría la escasez en la vida humana. Hasta cierto nivel, incluso un aumento de población no daría lugar a la escasez: la humanidad no tendría más que usar con mayor frecuencia los stocks existentes (Georgescu-Roegen 1996, 50)

¿Cómo pudo fundarse la economía como disciplina científica a lomos del mecanicismo en el mismo momento en que la termodinámica contradecía el principio de la reversibilidad de las fuerzas de la mecánica clásica?<sup>39</sup> ¿Cómo pudieron triunfar las metafóricas matemáticas

---

<sup>39</sup> “Al contrario que la mayoría de los economistas de los últimos tiempos, Jevons tiene una excusa perfecta para desconocer la Ley de la Entropía: esta ley fue formulada por Clausius en el mismo año en que la obra de Jevons salió de la imprenta (1865)44. Por la misma razón, podemos dispensar a Jevons de otra afirmación, así como a sus contemporáneos por no oponerse a ella. La afirmación es que «por mucho que se la explote, una granja sometida al cultivo adecuado continuará rindiendo siempre una cosecha constante. Pero en una mina no hay reproducción; una vez explotado al máximo, el producto empezará pronto a fallar y a descender hacia cero». Georgescu-Roegen 1996, 368–369.

y mecanicistas sobre las fisiológicas si el número es incapaz de reflejar la transformación cualitativa de la materia de útil a inútil? Muy influido por la comprensión termodinámica del organismo biológico ensayada por Erwin Schrödinger en su célebre ensayo *¿Qué es la vida?* (2015), y en continuidad con los esfuerzos del físico y matemático Alfred Lotka por pensar la selección natural de Darwin como capacidad cooperativa y competitiva de las poblaciones para aprovechar la energía disponible de los ecosistemas (Lotka 1922), en *La ley de la entropía y el proceso económico* Georgescu-Roegen piensa literalmente el proceso económico como continuación del proceso biológico. En el mismo movimiento desecha por “aritmórficos”<sup>40</sup> aquellos modelos matemáticos que tratan de abstraer las condiciones generales del equilibrio económico sin dar cuenta de que tanto el proceso biológico como el proceso económico están igualmente instalados en el interior del gradiente termodinámico solar —ya sea como ciclo nutritivo que parte de la fotosíntesis, o como ciclo de aprovechamiento de energía solar almacenada en los combustibles fósiles—. En este sentido, Roegen afirma que la biología, y no la mecánica, es la verdadera Meca del economista:

(...) entre los economistas de prestigio sólo Alfred Marshall intuyó que la biología, y no la mecánica, es la verdadera Meca del economista; e, incluso, si bien las tendencias antimecanicistas de Marshall se reflejaron principalmente en su famosa analogía biológica, hay que atribuirle su destacado descubrimiento de la irreversibilidad de las curvas de oferta a largo plazo. Por desgracia, las enseñanzas de Marshall no causaron una impresión duradera, no recibiendo atención alguna el hecho de que la irreversibilidad es un rasgo general de todas las leyes económicas.

Sin entender a Marshall, los economistas no han visto razón alguna para seguir la evolución de la biología, desperdiciando así muchas ideas fecundas. Esto es lo que sucede en el caso de la forma altamente interesante en la que Alfred J. Lotka, biólogo físico, explicó por qué el proceso económico es una continuación del biológico. Según señaló Lotka, en el último proceso y al igual que otros seres vivos, el hombre utiliza solamente sus instrumentos *endosomáticos*, es decir, los instrumentos que forman parte de todo organismo individual desde su nacimiento. En el proceso económico, el hombre utiliza también instrumentos *exosomáticos* producidos por él mismo: cuchillos, martillos, barcos, máquinas, etc. El esquema de Lotka nos va a ayudar a entender por qué únicamente la especie humana está sujeta a un conflicto social irreductible (Georgescu-Roegen 1996, 56)

---

<sup>40</sup> En términos de Oscar Carpintero: “Para Georgescu, los conceptos aritmomórficos se caracterizan —a imagen y semejanza de los números— por mantener su individualidad respecto del resto de conceptos, no superponiéndose a sus contrarios. Esto es: poseen una distinción discreta (v.gr. los entes matemáticos en general) y son invariantes en el tiempo y el espacio. Por ejemplo, el concepto matemático de «cuadrado» es el mismo en la actualidad que en la época de Euclides. Por otro lado, existe un gran número de conceptos que, a diferencia de los anteriores, sufren modificaciones en su contenido y se superponen a sus opuestos a través de una «penumbra dialéctica», invalidando el principio lógico de no-contradicción, es decir, se hace difícil su definición precisa no sólo para todo tiempo y lugar, sino también en un mismo momento histórico. Ejemplos de esta clase los constituyen la democracia, las necesidades, la juventud, la vejez, etcétera. A diferencia de los anteriores que no experimentan modificaciones, los conceptos dialécticos son cambiantes y evolucionan. Es decir, a juicio de Georgescu, en el estudio cabal de realidades sujetas a transformaciones cualitativas (como el proceso económico) la utilización de nociones dialécticas se convierte en algo tan imprescindible para el análisis como lo puede ser el uso del andamiaje matemático” Carpintero Redondo 1999, 130.

Véase la importancia del desplazamiento metafórico operado: pasar de la mecánica a la biología equivale a transitar del pensamiento de la máquina como instrumento (exterior a lo biológico) a la máquina como órgano exosomático (en continuidad discontinua o ensamblada con lo biológico). No es posible destacar suficientemente la radicalidad de este en apariencia simple gesto de desplazamiento léxico. Georgescu-Roegen toma prestada de Alfred Lotka la distinción que venía siglos siendo ensayada por metáforas orgánicas y fisiológicas desde el pensamiento del siglo XIX, a saber, la distinción entre *órganos endosomáticos* y *exosomáticos*, y el carácter esencial de los órganos exosomáticos como instrumentos o medios de producción (Marx) al servicio de la reproducción de la vida. Permitámonos otra vez citar *in extenso* a un autor cuyo pensamiento bioeconómico pasó décadas marginado en el ámbito del pensamiento económico:

al igual que Marx, creo que el conflicto social no es una mera creación del hombre sin raíz alguna en las condiciones humanas materiales. Pero, al contrario que Marx, considero que, debido precisamente a que el conflicto tiene tal fundamento, no puede eliminarse ni por decisión del hombre de hacerlo así ni por la evolución social de la humanidad. (...) Como en el cielo, el hombre vivirá después eternamente sin el pecado del odio y de las luchas sociales. Esta tesis me parece tan poco científica como cualquier religión conocida por el hombre. El final del conflicto social implica un cambio radical en la esencia humana, mejor dicho, en su esencia biológica. Más concretamente, exige que, en virtud de cierta regresión evolutiva, el hombre se degrade al estado de otros animales, lo que es una eventualidad totalmente absurda. Puede parecer curioso, aun cuando en realidad es natural, que un biólogo consumado, Alfred Lotka, denuncie la diferencia crucial existente entre la lucha entrópica del hombre y la de otras criaturas vivas. (Georgescu-Roegen 1996, 380).

De las primeras líneas del pasaje citado debemos poner de relieve tres aspectos importantes: la dimensión biológica de la economía implica que el conflicto social no sea reducible a la historicidad de las relaciones de clase, pero, al mismo tiempo —segundo aspecto— nos señala que la organización histórica de una sociedad de clases es una cuestión bio-histórica con consecuencias fundamentales para la biosfera. Tercero: que la historicidad del capitalismo posea una matriz biológica no quiere decir que esta sea históricamente inmutable. Más bien sugiere que la organización biológica del capitalismo nos es actual. La pregunta es: ¿Cuál sería la diferencia crucial existente entre la lucha entrópica del hombre y la de otras criaturas vivas? La respuesta hace referencia al que constituye, sin duda alguna, uno de los problemas más importantes (si no el principal) de toda nuestra investigación: las sociedades de organismos humanos como *productoras* de órganos sociales exosomáticos.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> En el texto de Georgescu-Roegen se utilizan órganos, órganos exosomáticos e instrumentos como equivalentes tanto en la traducción española como en el original. En cada caso, se refiere a la capacidad del ser

En su papel de demonios maxwellianos que distribuyen baja entropía con el fin de disfrutar de sus vidas y de conservarlas, todos los seres vivos usan sus órganos biológicos. Esos órganos varían de acuerdo con las especies, y su forma incluso según las variedades, pero se caracterizan por el hecho de que cada individuo nace con ellos. Alfred Lotka los llama *instrumentos endosomáticos*. Si se pasan por alto unas pocas excepciones marginales, el hombre es el único ser vivo que en su actividad usa también «órganos» que no forman parte de su *constitución biológica*. Los economistas los denominamos equipo de capital, pero la expresión de Lotka, *instrumentos exosomáticos*, es más ilustrativa. Efectivamente, esta terminología pone de relieve el hecho de que, ampliamente interpretado, el proceso económico es una continuación del biológico. Al mismo tiempo determina con precisión la *differentia specifica* entre las dos clases de instrumentos que configuran conjuntamente un género. En términos generales, la evolución endosomática puede describirse como un progreso de la eficiencia entrópica de las estructuras portadoras de vida. Lo mismo es aplicable a la evolución exosomática de la humanidad; los instrumentos exosomáticos permiten al hombre obtener la misma cantidad de baja entropía con menos gasto de su propia energía libre que si utilizase únicamente sus órganos endosomáticos. (Georgescu-Roegen 1996, 381)

Esta distinción entre el órgano biológico y el exosomático histórico industrial está implícita (aunque no necesariamente explicitada) en todas las corrientes de estudios sociometabólicos contemporáneos que distinguen entre los *metabolismos exportadores-extractivistas* (poseedores de materias primas), *metabolismos industriales* (poseedores de herramientas y maquinaria industrial que transforma dichas materias primas) y *metabolismos urbanos* (que concentran la mayor parte de la población y, por ende, del consumo) como categorías centrales del análisis sociometabólico contemporáneo. La teoría de sistemas de Kenneth Boulding (1966); los análisis de las externalidades del *metabolismo industrial* de Robert U. Ayres y Allen V. Knees (1969); los estudios del *metabolismo socioeconómico* y de la *colonización de la naturaleza* en los análisis de flujos materiales y energéticos de Marina Fischer-Kowalski y Helmut Haberl (Fischer-Kowalski y Haberl 1998); la bioeconomía de Georgescu-Roegen o la ecología de Odum: todos ellos comparten entre sí este viraje metafórico a la termodinámica, a la fisiología y a la biología en contraposición al mecanicismo de los equilibrios numéricos que Roegen denominó aritmórficos y que nosotros denominaremos *abióticos* para destacar la imposible existencia de organismos vivos en el interior de mundos matemáticos y reversibles.

En efecto, si Georgescu-Roegen solo podía mirar la comprensión del viviente de Erwin Schrödinger (1944), Robert Ayres ya dispone tanto del cuarto principio de la termodinámica de Georgescu-Roegen,<sup>42</sup> como de la noción de *estructura disipativa* acuñada por el químico Ilya

---

humano para ensamblar herramientas a su propia corporalidad como mecanismo al servicio de su autoconservación.

<sup>42</sup> El cuarto principio de la termodinámica propuesto por Nicholas Georgescu-Roegen constituye, antes que un principio físico general, una ampliación de los principios de la termodinámica a la economía. Concretamente, una ampliación exigida por la inadecuación del tercer principio a la realidad económica. Donde el tercer principio postula que no es posible alcanzar el cero absoluto de temperatura con un número finito de

Prigogine para ofrecernos una versión más actualizada de lo que desde hace décadas se denomina *ecología industrial* por concentrarse en el análisis de los metabolismo industriales:

La palabra *metabolismo*, tal como se utiliza en su contexto biológico original, connota los procesos internos de un organismo vivo. El organismo ingiere materiales ricos en energía y de baja entropía (alimento), para proveer su propio mantenimiento y funciones, así como un excedente para permitir el crecimiento o la reproducción. El proceso también implica necesariamente la excreción o exhalación de productos de desecho, consistentes en materiales degradados de alta entropía. Existe una analogía convincente entre los organismos biológicos y las actividades industriales — de hecho, todo el sistema económico— no sólo porque ambos son sistemas de procesamiento de materiales impulsados por un flujo de energía libre (Georgescu-Roegen, 1971), sino porque ambos son ejemplos de "sistemas disipativos" autoorganizados en un estado estable, lejos del equilibrio termodinámico (Ayres, 1988). (Ayres y Simonis 1994, 23; la traducción es nuestra)

Estos teóricos llevarían décadas cumpliendo con la exigencia epistemológica que la supuestamente nueva coyuntura —la entrada de las sociedades humanas en el Antropoceno; la convergencia entre el tiempo histórico y el geológico— demanda a la economía y a las ciencias sociales.

[El Antropoceno] marca el fin de la naturaleza como mero telón de fondo externo al drama de la historia humana, y el fin de la grilla de inteligibilidad propia de la modernidad para la comprensión exclusivamente sociológica de la sociedad [the end of the social-only shackles of modern understanding of society]. Las humanidades y las ciencias sociales modernas han representado a la sociedad como si estuvieran por encima de los ciclos de la materia y la energía y no estuvieran atados por la finitud de la Tierra y de sus metabolismos (Hamilton et al. 2015, 4).

En efecto: desde este enfoque las sociedades humanas son pensadas como sistemas abiertos y conectados extractivamente (para la producción de *inputs biofísicos*) a un *stock finito* de recursos naturales, *flujos* de entrada y salida que penetran al interior de las sociedades, las recorren, se transforman en utilidades y se desechan desdibujando dinámicamente los contornos clásicos entre lo natural y lo social. En los esclarecedores términos de Oscar Carpintero, director de la impresionante obra colectiva *El metabolismo económico regional español* (2015), todo el enfoque sociometabólico pasa por concebir el proceso económico como sistema abierto:

---

operaciones (o la imposibilidad del equilibrio absoluto como sucesión finita de gradientes térmicos), su cuarto principio postula que, en la praxis económica, la materia tiende de disponible a no-disponible de manera irreversible. Georgescu-Roegen 1983 Para una visión ampliada del modo en que Georgescu-Roegen aplica la biología y la termodinámica a la biología véase Georgescu-Roegen 1994 En este texto titulado “¿Qué puede enseñar a los economistas la Termodinámica y la Biología?” Roegen justifica su aplicación argumentando que al igual que la ciencia termodinámica es una ciencia construida en relación con la praxis humana en el campo de la física y de la ingeniería de motores, su aplicación al campo económico no puede ser rechazada por antropomórfica, en la medida en que el *antropomorfismo* no es el pecado de las ciencias no objetivas, sino la condición *sine qua non* de cualquier ciencia en general.

¿Qué significa, desde el punto de vista de la economía ecológica, pensar en términos de sistema abierto? En primer lugar, en lo que atañe a la *representación del proceso económico* de producción, ir más allá del tradicional flujo circular de renta entre hogares y empresas, e incorporar los recursos naturales *antes de ser valorados*, así como los residuos *una vez que han perdido su valor*. Implica hacer un seguimiento de los flujos físicos involucrados y ver el proceso económico en términos de *metabolismo social* (Carpintero Redondo 2015, 16).

Dentro de esta tradición —revitalizada por justicia epistemológica durante las últimas dos décadas— deben comprenderse y enmarcarse la práctica totalidad de los discursos ecológico-políticos que en España llevan décadas situando el problema de la finitud biofísica de los ciertos recursos naturales como la única roca sólida sobre la cual se puede diagnosticar el porvenir del capitalismo global. Es decir, su inevitable choque con el agotamiento de los recursos naturales —principalmente, petróleo y gas natural— y su crítica a lo que se ha denominado justamente el mito del crecimiento indefinido: la creencia epistemológicamente (in)fundada de que el crecimiento económico infinito es posible en un mundo finito. Este mito del crecimiento —tal y como vienen defendiendo desde hace décadas en España teóricos como José Manuel Naredo, Yayo Herrero, Joan Martínez Alier, Amaia Pérez Orozco, Jorge Riechmann u Oscar Carpintero, entre otros— sería el correlato económico de otro mito, de orden cultural: el *mito del desarrollo* (Rivero 2006), por el cual sería posible pensar el desarrollo sin su correlato necesario, el subdesarrollo, y pensar las regiones económicas en vías de desarrollo como siguiendo el mismo camino que las desarrolladas pero en fases del proceso más atrasadas (véase Naredo 2015, 2006; Pérez Orozco 2014; Prats et al. 2016; Herrero et al. 2015).

Conforme a lo dicho hasta aquí: el análisis biológico del proceso económico como sistema abierto implica la imposibilidad de que el sistema se establezca desde su interior. Tal y como señalaba Georgescu-Roegen frente a cierto Marx (como veremos en el capítulo 2, se trata de un Marx leído como si su crítica a la economía política estuviese subordinada a la teoría dialéctica del proceso histórico), nada en el proceso histórico de un sistema abierto puede arrastrar consigo su propia estabilización dialéctica, lo cual significaría su colapso o muerte entrópica. Ahora bien, este problema, lejos de naturalizar un determinado sistema de dominación lo resignifica y desbloquea: se trata de cuestionar si la tendencia actual del metabolismo social capitalista para pensar si los propios dominadores pueden permitirse el lujo de naturalizar la actual ecología política del capital sin destruir simultáneamente el futuro en que habrían de reinvertir los beneficios.

#### 1.4. Los costes de la naturaleza barata en la era del McNugget.



Los pollos de engorde, que ahora no pueden sobrevivir sin la intervención humana, tienen una masa combinada que supera la de todas las demás aves de la Tierra; este novedoso morfotipo simboliza una reconfiguración humana sin precedentes de la biosfera. (Bennett et al. 2018, 1; la traducción es nuestra)

Todas las perspectivas mencionadas coinciden en que el problema no es la cuota de progreso conquistado o por conquistar, sino el desarrollo a costas del subdesarrollo, en los costes de los abaratamientos competitivos con los que el *desarrollismo extractivista* instala relaciones de dependencia económica basadas en profundas desigualdades estructurales. Es ahí donde irrumpe la voz de los llamados *teóricos post-extractivistas* latinoamericanos. Entre ellos: Eduardo Gydynas —principal teórico de la dimensión estructural implícita en la relación extractivismo-corrupción (Gudynas 2019)—, Maristella Svampa —quien lleva más de una década señalando y criticando la relación del desarrollismo y el peligro del “consenso de los *Commodities*”<sup>43</sup> en la ola de populismos extractivistas sudamericanos (Svampa y Antonelli 2010; Svampa y Slipak 2015)— Alberto Acosta —autor de *La maldición de la abundancia* (2009) y teórico del *Buen vivir* para la protección constitucional de la naturaleza—<sup>44</sup>, Carlos Monge, Edgardo Lander o Raúl Prada Alcoreza, entre otros. En cada caso, lo que estos teóricos han puesto de manifiesto es que el extractivismo, además de impacto medioambiental, genera un déficit negativo de la balanza de pagos debido a la inequidad de los términos del intercambio.<sup>45</sup> Este problema queda sencillamente expresado en lo que Antonio Valero y José Manuel Naredo denominaron la *regla del notario*, o la razón por la cual, la proporción entre costos energéticos de una actividad económica y su valor económico añadido es inversamente proporcional, lo que oculta la inequidad distributiva de los costos y los beneficios reales entre metrópolis —que acaparan las tareas con mayor valor económico y menor impacto ecológico— y las periferias del sistema mundo:

---

<sup>43</sup> En términos de Svampa: “El «Consenso de los *Commodities*» subraya el ingreso de América Latina en un nuevo orden económico y político-ideológico, sostenido por el *boom* de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes”. Svampa 2013, 30. Para un análisis sociometabólico de Brasil, Venezuela y Chile que muestra las desventajas del modelo extractivo-exportador en torno a este “consenso de los *Commodities*” véase Schandl et al. 2007.

<sup>44</sup> Acosta llegó a ser nombrado ministro de Energía y Minas del Ecuador hasta que sus diferencias con las políticas extractivistas de Rafael Correa generan un distanciamiento entre ambos.

<sup>45</sup> El agronegocio de la soja en Brasil y Argentina, la minería transnacional —con el caso especialmente agresivo de la minería a cielo abierto— en Colombia, Argentina y México; la dependencia crónica y la cornificación de la inestabilidad política por el petróleo en Venezuela o la implantación del *fracking*: “Muchos daños ambientales y sociales en los lugares de la extracción y transporte de materias primas, mucha contaminación de agua, muchos agrotóxicos que afectan la salud y, sin embargo, esos países no alcanzan ni a pagar las importaciones.” Martínez Alier 2015.

En la construcción de una casa el mayor consumo energético se lo llevan la remoción de tierras, los materiales de construcción, el cemento, el vidrio, y el acero que, sin embargo, tienen un reducido precio unitario. Por el contrario, cuando la operación finaliza en la mesa del notario, éste, el promotor, el registrador y el Fisco, consumen en su actividad muy poca energía y, sin embargo, reciben una buena fracción del precio final de la venta (Valero 2006, 14)

De este modo, el análisis sociometabólico en Sudamérica continuó lo que otras teorías, como la *Teoría de la Dependencia* de Raul Prebisch (1950), Fernando Enrique Cardoso, o la *Teoría del Sistema-mundo* de Wallerstein, Andre Gunder Frank, Samir Amin o Giovanni Arrighi (Wallerstein 2005; Frank 1977; Amin et al. 1983), ya habían puesto de manifiesto. Como señalan Heinz Schandl, Jesús Ramos Martín y Nina Eisenmenger:

estos enfoques tienen en común la noción de que, en el presente sistema mundial, los países periféricos se especializan en la producción de materias primas como minerales y productos agrícolas que son menos sofisticados tecnológicamente, más intensivos en mano de obra (en el caso de la agricultura), y más expuestos a una severa competencia en los mercados internacionales, dando lugar a unos bajos precios y un bajo excedente. Los productos primarios son entonces exportados a los centros industrializados. Estos, por su parte, están caracterizados por altos niveles de capitalización y por actividades productivas complejas, que se reflejan en los bienes y servicios que el centro vende a la periferia. (Schandl et al. 2007, 20)

¿Sorprende que un sistema productivo como el danés o el alemán, basado en poblaciones universitarias autóctonas e importadas del resto de los países, estén repletas de “ciudades verdes”? La contracara de esta pregunta retórica es precisamente el cinismo con el que se trata de atribuir a rasgos nacionales o culturales la pervivencia de tasas de criminalidad elevadas en regiones donde tanto los ilegalismos como los alegalismos —paramilitares o delincuencias diseminadas— posibilitan unas veces y legitiman otras la prolongación económica de los dispositivos militares y policiales en el interior de las regiones, los barrios, las familias. *Extractivismo* no es simplemente una práctica económica: implica todo un entramado ecológico de relaciones laborales, sociales, económicas, políticas e institucionales que de abajo a arriba y de arriba abajo se soportan mutuamente. En el interior de esta ecología política, la *corrupción* instituida y normalizada va más allá de toda desviación localizada (grande o pequeña; empresarial o funcional) introducida con miras a una ganancia privada que contraviene una norma establecida y aumenta los costos del proceso económico. Lo que el extractivismo produce y exige tanto por sus métodos como por sus efectos es precisamente una ingeniería social de cauces legales, ilegales y alegales, donde estos últimos, enfatiza Eduardo Gudynas, acaban contradiciendo el espíritu de las normativas (Gudynas 2019, 12–19).

El mismo problema es analizado por Timothy Mitchell para otras geografías. En *Carbon democracy. Political Power in the Age of Oil* (2011) analiza este problema en relación con el extractivismo petrolífero en Oriente Medio. El argumento es cristalino: quien hable de *democracias* en el siglo XXI sin atender al aparato científico-técnico e institucional exigido para la extracción del petróleo se mueve ya dentro de una concepción abstracta de democracia. Es decir, dichos enfoques están condenados a olvidar que en muchos casos los estados artificialmente creados en la historia del poscolonialismo *sí son*, de hecho, superestructuras artificiales que reflejan la infraestructura geológica y biofísica de los distintos territorios colonizados, lo cual no significa que unas se generen espontáneamente a partir de otras. Mitchell introduce este problema con una anécdota de la llegada de un experto en democracia estadounidense a Irak nueve meses después de la invasión de 2003:

Ignorar el aparato de producción de petróleo refleja una concepción subyacente de la democracia. Esta es la concepción compartida por un experto americano en democracia enviado al sur de Irak, nueve meses después de la invasión estadounidense de 2003, para discutir la «creación de capacidad» [*capacity building*] con los miembros de un consejo provincial: «Bienvenido a su nueva democracia, dijo, mientras empezaba a mostrar las diapositivas de PowerPoint de la estructura administrativa que los americanos habían diseñado. Os he conocido antes. Os he conocido en Camboya. Os he conocido en Rusia. Os he conocido en Nigeria». En ese momento, se nos dice que dos miembros del consejo se retiraron. Para un experto en democracia, la política democrática es fundamentalmente la misma en todas partes. Consiste en un conjunto de procedimientos y formas políticas que deben ser reproducidas en cada instancia exitosa de democratización, en una u otra variante, como si la democracia ocurriera sólo como una copia de sí misma. *La democracia se basa en un modelo, una idea original, que puede ser copiada de un lugar a otro*. Si falla, como parece ser el caso en muchos estados petroleros, la razón debe ser que alguna parte del modelo falta o funciona mal. (Mitchell 2011, 2; la traducción es nuestra)

En efecto: para un *experto en democracia* las políticas democráticas son las mismas en todas partes. Procedimientos, técnicas, reglamentos, protocolos, estrategias de gobierno de poblaciones humanas adecuados a las peculiaridades del terreno, de tal manera que “democracia” pueda ser el modelo replicable sobre cualquier territorio. Ahora bien, si nos quedásemos sólo con lo extraído de los territorios colonizados nos quedaríamos con la mitad del problema: estos territorios siempre han servido también como sumideros de excedentes. En particular, de aquellos excedentes, explica Mitchell, que no requieren de una población ni de infraestructuras suficientes para su transporte, comercialización y consumo. Excedentes que puedan ser almacenados. Ventas que puedan ser justificadas para *futuros escenarios*. Concretamente: excedentes de la industria militar.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Mitchell refiere a este fenómeno como la “institucionalización de la inutilidad”: “The conventional explanation for the rapid increase in arms sales to the Middle East, beginning in the mid-1960s, relies on the arguments offered by the arms salesmen, and by the governments that supported their business. Since the arms trade

En efecto: la venta de armas con fines económicos y políticos estratégicos ha sido la cara B de la práctica totalidad de los procesos coloniales y poscoloniales en los siglos XX y XXI. El hecho de que los flujos de armas —que nacen siempre en países industrializados— vayan en sentido contrario al de los recursos naturales explica, entre otras cosas, que quien acuñara el concepto de *Green New Deal*, el periodista estadounidense Thomas L. Friedman, defendiera desde el primer momento la necesidad de garantizar la autonomía de Estados Unidos respecto de la importación de petróleo de Oriente Medio como medida para dejar de financiar el mismo terrorismo contra y por el cual se justifican partidas presupuestarias militares estratosféricas. Esto es lo que denominó lúcidamente la “Primera Ley de la Petropolítica” (*The First Law of Petrodynamics*) en su famoso artículo *Green New Deal*, publicado el 15 de abril de 2007 en el diario *The New York Times*. Según esta ley de la petropolítica la libertad democrática de los países aumentaría de manera inversamente proporcional al precio del petróleo, principalmente porque dichos precios determinan la capacidad de los regímenes políticos autoritarios para aislarse autárquicamente o abrirse para negociar:

Eso es debido a lo que yo llamo la Primera Ley de la Petropolítica: El precio del petróleo y el ritmo de la libertad siempre se mueven en direcciones opuestas en los estados que dependen en gran medida de las exportaciones de petróleo para sus ingresos y que tienen instituciones débiles o gobiernos abiertamente autoritarios. Y esta es otra razón por la que lo verde se ha convertido en geoestratégico. (...) Puedes ilustrar la Primera Ley de la Petropolítica con un simple gráfico. En un gráfico el precio del petróleo desde 1979 hasta el presente; en otro gráfico los índices de libertad realizados por Freedom House o por el Instituto Fraser para Rusia, Nigeria, Irán y Venezuela para los mismos años. Cuando se ponen estas dos líneas en el mismo gráfico se ve algo sorprendente: el precio del petróleo y el ritmo de la libertad están inversamente correlacionados. A medida que los precios del petróleo bajaban a principios del decenio de 1990, la competencia, la transparencia, la participación política y la rendición de cuentas de quienes ocupaban los cargos públicos tendían a aumentar en esos países, lo que se medía por las elecciones libres celebradas, la apertura de periódicos, la elección de reformadores, el inicio de proyectos de reforma económica y la privatización de empresas. Eso se debe a que sus regímenes petroautoritarios tuvieron que abrirse a la inversión extranjera y educar y capacitar más a su gente para obtener ingresos. Pero a medida que los precios del petróleo subieron alrededor del año 2000, la libertad de expresión, la libertad de prensa, las elecciones justas y la libertad de formar partidos políticos y ONG se erosionaron en estos países. (Friedman 2007; la traducción es nuestra)

Por supuesto, no es que la ley se cumpla matemáticamente (muchos regímenes pueden llevar su autarquía más allá de los límites de la miseria siempre y cuando sus élites políticas y militares cuenten con aliados en el extranjero). En cualquier caso, lo que pone en evidencia

---

encouraged the militarisation of Middle Eastern states, its growth shaped the development of carbon democracy. To understand this dimension of the relationship between oil and democracy, we need to unpack the justifications used for selling weapons and provide an alternative account.” Mitchell 2011, 156 Su explicación alternativa hace referencia precisamente a esto: a la necesidad de equilibrar las balanzas de pagos en el mismo proceso de colonización, y a la inexistencia de estructuras locales y de culturas de consumo que faciliten la exportación de bienes no almacenables.

es la utilidad de esta comprensión fisiológica del metabolismo social capitalista dependiente de los combustibles fósiles: si un nutriente vital se convierte en *factor limitante* la respuesta adaptativa es la única respuesta posible alternativa a la crisis. El aumento de la entropía política derivada de la imposibilidad de mantener un estado de normalidad obliga.

Pero no es solo el petróleo. Tal y como nos muestran Jason Moore y Raj Patel en su historia del mundo en siete cosas baratas —*A History of the World in Seven Cheap Things* (2017)—, uno puede leer desde una perspectiva histórico-fisiológica la dependencia del metabolismo social capitalista respecto de lo que los autores denominan *Naturalezas Baratas* (*Cheap Natures*): 1. Naturaleza, 2. Dinero, 3. Trabajo, 4. Cuidados. 5. Comida, 6. Energía, y 7. Vidas. Estos serían a su juicio los nutrientes vitales que el capital nunca habría podido dejar de consumir. Ambos autores comienzan su relato en continuidad crítica con el Antropoceno:

La agricultura asentada, las ciudades, los estados-nación, la tecnología de la información y todas las demás facetas del mundo moderno se han desarrollado dentro de una larga era de buena fortuna climática. Esos días se han ido. El nivel del mar está subiendo; el clima se está volviendo menos estable; las temperaturas medias están aumentando. La civilización surgió en una era geológica conocida como el Holoceno. Algunos han llamado a nuestra nueva era climática el Antropoceno. La futura vida inteligente sabrá que estuvimos aquí porque algunos humanos han llenado el registro fósil con maravillas como la radiación de las bombas atómicas, los plásticos de la industria petrolera y los huesos de pollo.

Lo que sucede a continuación es impredecible en un nivel y totalmente predecible en otro. Independientemente de lo que los humanos decidan hacer, el siglo XXI será una época de cambios "abruptos e irreversibles" en la red de la vida. (Patel y Moore 2017, 11)

El Holoceno ha terminado, y su fin anuncia cambios abruptos e irreversibles en la red de transformaciones que atraviesa y comunica la vida terrestre. El problema ahora es narrar de manera detallada los procesos que han sacado al ser humano de la larga era de buena fortuna climática. Su narración es la del capitalismo que, debido a su lógica interna, se vio obligado a garantizarse —no sin grandes cantidades de violencia— siete recursos baratos. Y para cada una de estas naturalezas baratas se hace patente cómo tanto su escasez como su carestía han sido siempre factores limitantes al desarrollo expansivo del capital. En este sentido, Raj Patel y Jason W. Moore convergen de nuevo con David Harvey al considerar al capitalismo como un *proceso* que no puede dejar de entrar en crisis cada vez que uno de sus elementos vitales para su reproducción se convierte en un *factor limitante*.

¿Cómo logra la ecología del capital conservar sus equilibrios internos sin que el encarecimiento de un producto ponga en riesgo la rentabilidad de su producción? Una vez más, la producción de pollo vuelve a ilustrar la razón omnívora y compleja del capitalismo: “A los trabajadores de la industria avícola se les paga muy poco: en los Estados Unidos, dos

centavos por cada dólar gastado en un pollo de comida rápida va a los trabajadores, y algunos operadores de pollos utilizan mano de obra de la prisión, pagando veinticinco centavos por hora”.<sup>47</sup> Véase: los bajos salarios (*Trabajo barato*) permite el abaratamiento de un producto que se exporta y comercializa en todos los McDonalds del mundo (*Comida barata*). Pero cortar alas durante horas tiene consecuencias anatómicas: “En la industria del pollo de Estados Unidos—continúan Patel y Moore—, el 86 por ciento de los trabajadores que cortan alas padecen dolores debido a la repetición incesante de los movimientos de corte y retorcimiento sin moverse de la línea”. Debido a la baja condición de los empleos, las empresas no cubren la sanidad de los trabajadores, por lo que las lesiones resultan en menos días laborales activos y en cuidados no remunerados que corren a cargo de las familias (los *Cuidados baratos* sostienen buena parte del *Trabajo barato*). Al mismo tiempo, la cría de las aves a escala industria usan paneles calentadores que utilizan una gran cantidad de energía: “Este es el mayor contribuyente a la huella de carbono de la industria avícola de EE.UU. No se puede tener pollo de bajo coste sin abundante propano: Energía barata”. Debido al volumen de la producción e intereses vinculados a ellas los subsidios públicos y los tipos fiscales reducidos garantizan el *Dinero Barato*, cuyo encarecimiento arriesgaría la homeostasis interna del circuito económico. Por ello, concluyen, el icono del Capitaloceno no es ni el automóvil ni el *smartphone*. El símbolo de la ecología del Capitaloceno —que ilustra la producción integrada de procesos físicos, biológicos, jurídicos, económicos y sociales a escala global— es el *Chicken McNugget*. (Patel y Moore 2017, 16–19). Esto explicaría por qué el *Gallus gallus domesticus* es hoy el ave más numerosa del planeta en un mundo que corre el riesgo de quedarse sin aves.

### 1.5. El Chthuluceno: el devenir sympoiético en un mundo post-natural.

Una manera de vivir y morir bien como seres mortales en el Chthuluceno es unir fuerzas para reconstituir los refugios, para hacer posible una parcial y sólida recuperación y recomposición biológica-cultural-política-tecnológica que debe incluir el luto por las pérdidas irreversibles. (Haraway 2016b, 101)

Lejos de la capacidad tecnológica del animal humano (Antropoceno) o de la irrupción del capitalismo (Capitaloceno) como factores determinantes de la crisis planetaria del siglo XXI, en la actualidad viene ganando fuerza una corriente de discursos postnaturalsitas, neo-materialistas<sup>48</sup> y posthumanistas, que, pese a sus diferencias, parten del rechazo de las grandes

<sup>47</sup> Los autores hacen referencia a la Décimo Tercera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos, ratificada en 1865, la cual permite la servidumbre involuntaria para los delincuentes. Es decir, el uso de población presidiaria como mano de obra esclava.

<sup>48</sup> Este neo-materialismo apuesta por el rechazo de los esquemas procesuales jerárquicos a favor de una comprensión horizontal o *plana* de los procesos materiales que afectan nuestra vida cotidiana. En términos de

dicotomías ontológicas de la modernidad tales como sociedad/naturaleza, humano/animal, mente/cuerpo, hombre/mujer, razón/emoción, organismo/máquina, hombre/mujer, a favor de topologías conceptuales capaces de narrar lo que acontece en los intersticios de las viejas identidades: la diversidad de los procesos de objetivación (Descola et al. 2001), la realidad multi-especie desde nuevas perspectivas etnográficas (Kirskey y Helmreich 2010), los ensamblajes de actantes-rizomas o teoría del actor-red (Latour 2007b), los cyborgs y las dinámicas coevolutivas o *sympoiéticas* (Haraway 2016b). En este sentido, el punto de partida transversal de estos enfoques puede ser presentado a partir de lo que Manuel Arias Maldonado ha denominado la Gran Hibridación:

De hecho, ¿no puede interpretarse el Antropoceno como el desenlace de un largo proceso de entremezclamiento que ha difuminado la separación entre lo social y lo natural? (...) Por «hibridación» hay que entender la recombinación que resulta después de que procesos y artefactos de origen humano hayan ejercido un grado variable de influencia sobre procesos y seres naturales. (...) La hibridación es un proceso que comunica sociedad y naturaleza y los híbridos, los productos que resultan de dicho contacto. Por su parte, el Antropoceno constituye una categoría que sintetiza el resultado de este largo proceso: la gran hibridación. (Arias Maldonado 2018, 71)

La radicalización del significado ontológico y de las exigencias epistemológicas erigidas por esta Gran Hibridación pueden ser localizada en el rechazo sistemático de los grandes -ismos: antropocentrismo, androcentrismo, logocentrismo, como rechazo que encontramos claramente configurado en el marco teórico posthumanista caracterizado por Rossi Braidotti (2018). Con todo, en este apartado, y por no poder analizar en detalle las variantes de estos discursos, nos concentraremos en analizar algunas de las ideas centrales de la narrativa presentada y defendida por Donna Haraway como alternativa al Antropoceno y al Capitaloceno, el *Chthuluceno*, donde buena parte de estas categorías de inspiración rizomática (descendientes, como la práctica totalidad de estos enfoques, de Deleuze y Guattari) son aplicadas para el análisis del mismo presente que tratan de describir tanto el Antropoceno como el Capitaloceno:

A diferencia de los dramas dominantes del discurso del Antropoceno y del Capitaloceno, los seres humanos no son los únicos actores relevantes en el Chthulucene, con todos los demás siendo únicamente capaces de reaccionar. El orden es más bien el inverso: los seres humanos están con y en la tierra, y los otros poderes bióticos y abióticos de esta tierra desempeñan el papel principal (Haraway en Moore 2016a, 59; la traducción es nuestra).

---

Diana Coole y Samantha Frost, “Nuestra existencia depende en cada momento de una miríada de microorganismos y de especies más elevadas, de nuestras apenas comprendidas reacciones celulares y corporales, de distantes movimientos cósmicos, de los artefactos materiales y de elementos naturales que pueblan nuestro entorno, así como de las estructuras socioeconómicas que producen y reproducen las condiciones de nuestra vida cotidiana. A la luz de esta masiva materialidad, ¿qué podemos ser sino materialistas” Coole y Frost 2010, 1, en Arias Maldonado 2018, 112.

El objeto de la crítica de Haraway se comprende a partir de su trayectoria intelectual, en la línea de las epistemologías científicas feministas que, desde Evelyn Fox Keller o Susan Sontag, vienen ocupándose de la componente valorativa y sociológica de las categorías científicas que describen la realidad bajo la presunción de la neutralidad axiológica. Ya desde sus primeras obras, principalmente, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, (1989), su formación e investigación como primatóloga le había permitido constatar el modo en que el uso de metáforas en la observación y descripción del comportamiento de los primates había inoculado las distinciones de género en el mismo. En el caso del Antropoceno el problema es parecido: mediante la localización del *Hombre* y su poder tecnológico en el centro de la historia planetaria el narcisismo humano habría replicado, mientras busca la solución, la estructura misma del problema que confronta. No podemos seguir observando la realidad a través de las lentes que sitúan la agencia humana en el centro de todas las agencias reales. En esta línea escribe su principal obra dedicada a entrar en el debate con el Antropoceno: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016). En lugar de ahondar en el relato donde el Hombre aparece solo con su capacidad tecnológica y su recién adquirida conciencia ambiental, Haraway propone una nueva manera de entender la vida y la política en el interior del cosmos tecno-zoológico al que ya perteneceríamos:

Chthuluceno es una palabra simple. Está compuesta de dos raíces griegas (*kthôn* y *kainos*) que juntas nombran el tipo de espacio-tiempo propicio para aprender a seguir con el problema [learning to stay with the trouble] de vivir y morir con responsabilidad [response-ability] en una tierra dañada (...) Vivir-con y morir-con otros en el Chthuluceno puede ser una fiera respuesta a los dictados tanto del Antropos como del Capital (Haraway 2016b, 2; la traducción es nuestra).

Para narrar lo que sucede en Chthuluceno, Haraway distingue los sistemas autopoieticos —que refieren a las dinámicas autorreferenciales genéticamente codificadas y encerradas por membranas permeables que regulan el devenir dentro/fuera (Maturana y Varela 1998)—, de los sistemas *sympoieticos* (making-with) que nos permitirían pensar el devenir rizomático y coproducido entre formas que se entrelazan, sostienen, conforman, deforman y desprenden en la mixtura incesante de los procesos reales: “Sympoiesis es una palabra propia de los sistemas históricos complejos, dinámicos, sensibles y situados. Es una palabra para *hacer mundo-con* [“worlding-with”], en compañía. Sympoiesis envuelve la autopoiesis y generativamente la despliega y extiende” (Haraway 2016b, 58).<sup>49</sup> Esta comprensión *sympoietica*

---

<sup>49</sup> Haraway toma la categoría de *sistema sympoietico* de la tesis doctoral acerca de sistemas complejos elaborada por Beth L. Dempster quien, a su vez, dialoga con John Henry Holland y con su teoría de los sistemas complejos adaptativos, dentro de los cuales destaca la capacidad de las partes para aprender, anticipar y adaptarse a los cambios “This emergent ability to anticipate in one of the features we least understand about complex adaptive systems, yet it is one of the most important” Holland 2006, 2 Dempster 1998, 27–40.



de la materia-viva es la categoría que vertebra la totalidad de la postura de Haraway, cuyo esfuerzo permanente consiste en consolidar una mirada que integre los procesos informáticos, biológicos y materiales mediante la desintegración ontoepistemológica radical de la categoría de individuo. Después de Copérnico, Darwin y Freud, nos dice Haraway, la cuarta herida del narcisismo antropocentrista es la cibernética: la disolución del cuerpo humano no solo en la vida biológica de la especie (Darwin), sino en la información que alumbra la continuidad entre la materia orgánica y la máquina (Haraway 2008, 11).

Ya en su obra de 2008, *When Species Meet*, Haraway suscribe las críticas del biólogo y embriólogo Scott Gilbert a la noción de *autopoiesis* (Gilbert 2002; Gilbert et al. 1996), desviándose así del holismo característico de la hipótesis Gaia, defendida por el ya centenario James Lovelock (1919-) y más tarde por la bióloga estadounidense Lynn Margulis (1938-).<sup>50</sup> Es decir: la hipótesis según la cual la vida terrestre conforma un macroorganismo dotado de sistemas autorregulación homeostática. De este modo, Haraway abandona el holismo que defendería Margulis a favor de una concepción sympoiética y simbiogenética sin pretensiones de totalidad sistémica, y perfectamente compatible con la teoría rizomática de Deleuze y Guattari:

In opposition to various mechanistic theories of the organism, Margulis has long been committed to the notion of autopoiesis. Autopoiesis is self-making, in which self-maintaining entities (the smallest biological unit of which is a living cell) develop and sustain their own form, drawing on the enveloping flows of matter and energy. In this case, I think Margulis would do better with Deleuze and Guattari, whose world did not build on complex self-referential units of differentiation or on Gaian systems, cybernetic or otherwise, but built on a different kind of “turtles all the way down,” figuring relentless otherness knotted into never fully bounded or fully self-referential entities (Haraway 2008, 32).

Este giro es crucial: al sustituir el modelo del organismo adulto por el embrión, la emergencia del individuo maduro que se enfrenta al mundo exterior tras superar su fase embrionaria es sustituido por un estado embrionario crónico en la que el ser viviente se destituye y constituye incesantemente desde su incompletud. Cuando el organismo emerge del organismo o cáscara en que se gesta, inmerge en las redes sympoiéticas que lo siguen sosteniendo. No habría, por tanto “mayoría de edad” biológica en lo que Haraway llamará el entramado interespecie —el *humus multibichos*— que conforman los habitante del

---

<sup>50</sup> La hipótesis Gaia afirma que la Tierra como sistema complejo holísticamente integrado, formado por la confusión real de lo que denominamos analíticamente esferas o sistemas terrestres (biosfera, hidrosfera, geosfera, atmósfera) constituye un super-organismo dotado de mecanismos homeostáticos capaces de garantizar su propia supervivencia. En este sentido resulta característica la tranquilidad de la postura de Margulis respecto a la desaparición de la biodiversidad: por mucho que las actividades humanas puedan estar detrás de las extinciones, pensar que el ser humano puede poner en peligro la vida en la Tierra sería una postura arrogante incluso en lo catastrófico. Según Margulis, en ningún caso debemos confundir las condiciones de la extinción de la vida-humana con las de la vida en la Tierra.

Chthuluceno<sup>51</sup>. En efecto: el núcleo de la tesis proviene de una concepción embrionaria crónica del ser viviente como ser incompleto, nunca entero ni individual, obligado a constituirse desde aquello que no es. Y esta coexistencia de lo que el viviente es y lo que no es lo que llevará a Haraway a detonar al individuo siguiendo los pasos de Gilbert:

Yo fui instruida en la crítica del biólogo del desarrollo Scott Gilbert sobre la autopoiesis por su énfasis en los sistemas de autoconstrucción y auto-mantenimiento, cerrados excepto por los flujos nutritivos de materia y energía (..) En embriología, Gilbert llama a esto "epigénesis interespecie". Gilbert escribe: "Creo que las ideas que Lynn [Margulis] y yo tenemos son muy similares; es sólo que ella se centraba en los adultos y yo quiero extender el concepto (ya que creo que la ciencia permite que se extienda completamente) a los embriones. Creo que la co-construcción embrionaria de los cuerpos físicos tiene muchas más implicaciones, porque significa que nosotros "nunca" fuimos individuos. (Haraway 2008, 32; la traducción es nuestra).

Sucesión ontológica de las formas que creímos ser, pero nunca fuimos: Gilbert escribe el primer verso: *nunca fuimos individuales*. Bruno Latour ya habría escrito el segundo: *nunca fuimos modernos* (Latour 2007a). Y Haraway cierra la estrofa con el título que anuncia la primera parte de *When species meet: nunca fuimos humanos*. En este momento, Haraway ya puede asimilar perfectamente las tesis rizomáticas de Deleuze y Guattari de *Mil mesetas* (1972) para pensar, como también hará Rossi Braidotti,<sup>52</sup> nuevas maneras de narrar la desterritorialización del devenir animal. La idea del embrión como potencia está en el centro de la caracterización deleuzeana del cuerpo sin órganos como huevo (conforme a la supremacía spinoziana de la potencia sobre la esencia). De hecho, Deleuze toma de la embriología la idea del cuerpo sin órganos, pero este no tiene una función tanto descriptiva como sugestiva o asintótica: "El Cuerpo sin Organos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite" (Deleuze y Guattari 2004, 155-156).

Veamos este asunto con más detalle. El huevo es entendido como figura de la potencia pura donde las diferencias que más tarde darán lugar a la identidad de la gallina no están presupuestas bajo la forma de la extensión, sino bajo la forma de la *intensidad* (no hay órganos formalmente diferenciados, sino diferencias intensivas a partir de las cuales podrá formarse

---

<sup>51</sup> "Los chthónicos son seres de la tierra, antiguos y de última hora a la vez. Los imagino repletos de tentáculos, antenas, dedos, cuerdas, colas de lagarto, patas de araña y cabellos muy desenmarañados. Los chthónicos retozan en un humus multibichos, pero no quieren tener nada que ver con el Homo que mira al cielo. Los chthónicos son monstruos en el mejor sentido: demuestran y performan la significatividad material de los bichos y procesos de la tierra." Haraway 2019, 20(20)

<sup>52</sup> En esta misma línea —caracterizada por un retorno a la ontología vitalista de Gilles Deleuze— se expresa Rossi Braidotti cuando afirma que el objeto de estudio del Antropoceno ya no puede ser el "Hombre": "Tal y como la conocemos actualmente, la historia es el discurso oficial del sujeto blanco, masculino, hegemónico y poseedor del territorio, que postula su conciencia como sinónimo de un sujeto universal del conocimiento y que mercantiliza a una sede de «otros» como sus atrezos ontológicos". Braidotti 2005, 107

un organismo). Este es el esquema que emplea Haraway desde la microbiología para tratar de virar junto a Gilbert de las relaciones dotadas de extensión (cuerpo con órganos o cuerpos individuales) a las relaciones o gradientes dotados de intensidad (cuerpos sin órganos o cuerpos intensivos, potenciales). Dado que las intensidades de la existencias emanan del ser y el estar-con (*being-with*), el cuerpo sin órganos expresa la potencia condensada de multitudes no divisibles. Por ello, este esquema también le sirve a Haraway para buscar, en la senda de Derrida (Haraway 2008), las políticas de amistad entre especies que no solo se encuentran, sino que coevolucionan en dinámicas de simbiogénesis como los humanos y los perros, las plantas y los animales polinizadores, los mamíferos y las bacterias, etc.

Aunque en esta obra todavía no aparece el concepto de *sympoesis* (que más tarde toma de Beth L. Dempster), lo que sí aparece es su rechazo de la comprensión interactiva (aunque compleja) de sistemas autopoieticos a favor de una visión dinámica e igualmente compleja que, a nuestro juicio, y arrastra una buena parte de las dificultades del aparato teórico utilizado por Haraway.

A juicio de Braidotti, que comparte con Haraway una comprensión multi-especie del devenir vital y animal arquetípica de las lecturas deleuzianas contemporáneas, el Antropoceno nos sitúa en un escenario posthumano donde el Hombre sólo puede permanecer integrado a sí mismo en el interior de sus ilusiones narcisistas fruto de las tradicionales relaciones de dominación. Contra ellas, Braidotti defiende la necesidad de pensar y actuar desde nuestras *ecologías de pertenencia*: “El Antropoceno como predicamento posthumano de múltiples niveles que incluye las dimensiones ambientales, socioeconómicas y afectivas y psíquicas de nuestras ecologías de pertenencia” (Braidotti 2018, 2). Para ambas pensadoras, la necesidad de *desterritorializar* la relación entre el humano y el animal —dejar de concebir al animal como lo Otro del ser humano constituye un paso esencial para escapar de la jaula antropocéntrica de la que el Antropoceno oficial es tanto índice como factor, y comenzar a pensar la relación ecológica del humano dentro de lo que Deleuze llamó el *devenir animal*:

Este devenir animal es una forma, espacial y temporal, de intensificar un espacio vital común que el sujeto nunca domina o posee, sino que se limita a cruzar siempre en manada, en grupo o como parte de una banda. Es un sujeto encarnado, pero de ningún modo se trata de un sujeto que se halla suspendido en una distancia esencial del hábitat/medio/territorio (Braidotti 2005, 153–154)

En último término, un *devenir* capaz de romper con los diques de contención metafísica que disciplinan y normalizan prácticas y diferencias a través de la identidad: de las formas vivientes, de los territorios nacionales y privados, de los deseos y los placeres normalizados.

De aquí que Braidotti oponga al devenir *nómada* al *sedentario*, donde la posibilidad de comprender la animalidad humana queda quebrada por las relaciones de identidad con el territorio (Braidotti 2005). En suma: tanto para Haraway como para Braidotti —situadas ambas en una línea de pensamiento deleuzeano<sup>53</sup>—, todo pensamiento que quiera hacerse cargo de las crisis biológicas del presente está obligado a deshacerse del legado de representaciones jerárquicas desde las cuales la vida humana se ha concebido a sí misma sobre la construcción de lo animal como su Otro o su exterioridad constituyente.

Los malos actores necesitan una historia, pero no toda la historia. (2) El hombre de las especies no hace historia. (3) El hombre más la herramienta no hace la historia. Esa es la historia de la Historia que cuenta el excepcionalismo antropológico. (4) Esa Historia debe dar paso a las geohistorias [*geostories*], a las historias de Gaia, a las historias simbólicas; los terrícolas hacen redes, trenzas y tentáculos mientras viven y mueren en redes simbióticas multiespecie; no hacen Historia. (..) Las ciencias del Antropoceno están demasiado contenidas dentro de teorías de sistemas restrictivos y dentro de teorías evolutivas llamadas la Síntesis Moderna, que a pesar de su extraordinaria importancia han demostrado ser incapaces de pensar bien en la simpoiesis, la simbiosis, la simbiosis, el desarrollo, las ecologías palmeadas y los microbios. Estos son demasiados problemas para una teoría evolutiva adecuada. (Haraway 2016, 49; la traducción es nuestra)

En este sentido, las tesis de Haraway no están orientadas a rechazar la categoría como la de *metabolismo social*, sino a rechazar cualquier forma de metabolismo social histórico o antropológico autocontenido. Como señala el propio Moore citando a Haraway, el capitalismo no es ni un sistema puramente económico ni puramente social, sino un complejo históricamente situado de metabolismos y ensamblajes —“un complejo históricamente situado de metabolismos y ensamblajes” (Haraway et al. 2015, 21; Moore 2016, 81)—. Es decir, la problemática de los *ensamblajes sympoieticos multi-especie* —la emergencia de tejidos relacionales en cuyo interior la realidad coevoluciona— como horizonte analítico no subordinado a la metafísica de los esquemas históricos progresivos o evolutivos constituye el eje vertebrador de la lectura de Donna Haraway:

¿Cuáles son los efectos de las personas (no el Hombre) biocultura, biotecnológica, biopolítica e históricamente situadas en relación con los efectos de los ensamblajes de otras especies y otras fuerzas bióticas/abióticas, y combinados con ellos? Ninguna especie actúa sola, ni siquiera la arrogante especie humana por mucho que haya pretendido ser buenos individuos en el guion de la modernidad occidental; los ensamblajes de especies orgánicas y de actores abióticos hacen la historia, evolucionen o no. (Haraway 2016b, 99–100).

---

<sup>53</sup> Esta perspectiva es analizada y desarrollada por Braidotti en lo que ha denominado el marco teórico de las críticas poshumanistas. Ver: Braidotti 2018.

En suma, *sympoiesis* como devenir coevolutivo carente de unidades autónomas (repleto de núcleos relacionales heterónomos) y atravesada por continuidades de materia, energía e información; ensamblajes bioculturales, biotecnológicos y biopolíticos históricamente situados; el *embrión* como arquetipo o modelo de una incompletud crónica característica del ser viviente. Desde este punto de vista (más revolucionario en su léxico que en sus planteamientos), el antropocentrismo androcéntrico como narrativa que debe ser deconstruida para permitir la visibilidad de otras agencias víricas, microbianas, vegetales, atmosféricas, etcétera.

La pregunta es, ¿qué ha sido de la discontinuidad? Si todo fuese un *continuo* geológico, biológico, histórico, tecnológico, ninguna de estas categorías tendría sentido, y, por así decirlo, nada se podría saber ni discriminar en el interior de esta miríada de procesos ensamblados. Por ello —y sin olvidar que el concepto de metabolismo social ya nos ofreció, de hecho, un modelo biofísico y bioeconómico sympoiético de procesos socionaturales (geológicos, económicos, energéticos) integrados, hibridados, ensamblados— debemos preguntarle al concepto de *sympoiesis* dónde termina la coevolución cooperativa, simbiogenética y amistosa, y dónde comienza la coevolución competitiva, destructiva y agónica. De lo contrario, caeríamos al interior de un pensamiento selvático, sin duda atractivo y salvajemente estético. Dicho de otro modo, esto es lo que nos obliga a pensar los límites del organismo sociometabólico en la intersección de la inmunología (1.6) y la termodinámica (1.7).

## 1.6. Los límites del organismo (I). Dos concepciones inmunológicas de la identidad biológica en el siglo XX.

El objeto principal de mi atención será el potente y polimorfo objeto de fe, de conocimiento y de práctica llamado sistema inmunitario. (Haraway 1995, 349)

Si algo caracterizó la lectura inmunológica de Donna Haraway, expuesta en *The Biopolitics of Postmodern Boddies: Determinations of Self Immune System Discourse* (1989), [*La biopolítica de los cuerpos posmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario* (Haraway 1995a, 347–395)] es precisamente su capacidad para rastrear sus componentes axiológicas, político-belicistas, fetichistas y cuasi-religiosas en el transcurso de su formación como disciplina científica. Al referirse a la disciplina capaz de determinar la diferencia entre el organismo (*Self*) y el no-organismo (*Non-Self*), el texto genético que guiará tanto la codificación como la defensa de lo propio (Yo) frente a lo impropio (no-Yo) adquiere connotaciones semánticas, políticas y

simbólicas de primer orden sobre la linde que separa la identidad y la diferencia biológica, y en el horizonte histórico del capitalismo tardío en que el discurso conoce sus umbrales genéticos de emergencia:

El objeto principal de mi atención será el potente y polimorfo objeto de fe, de conocimiento y de práctica llamado sistema inmunitario. Mi tesis consiste en que éste es un icono elaborado para importantes sistemas de «diferencia» simbólica y material en el capitalismo tardío. Como objeto del siglo XX, el sistema inmunitario es un mapa diseñado para servir de guía en el reconocimiento y en la confusión del yo y del otro en la dialéctica de la biopolítica occidental; es decir, es un plan de acción para construir y mantener las fronteras de lo que se entiende por «el yo» y por «el otro» en el importante terreno de lo normal y de lo patológico. (Haraway 1995a, 349–350)

En efecto, para Haraway: “Mito, laboratorio y clínica están íntimamente entrelazados” (1995a, 351). A través de los trabajos de Golub, *Immunology: A Synthesis* (Golub 1987) y Richard K. Gershon, descubridor de los linfocitos supresores T (Haraway 1995a, 352-253), Haraway nos revela la fe científica en un organismo idéntico a sí mismo regulado desde un único centro (*the Self*) desde el cual fluye la información a la totalidad del cuerpo. Presupuesto antes que demostrado, esta centralidad es progresivamente abandonada a favor de lo que ella llama la biopolítica del cuerpo posmoderno. En el interior de la “orquesta inmunitaria” (1995a, 353–354), Haraway nos muestra divertida cómo se van multiplicando las batutas al mismo ritmo que la imagen jerárquica descendiente se va volviendo metafóricamente insostenible:

El chiste de un control único de la armonía orgánica en el sistema sinfónico responsable de la integridad del «yo» se ha convertido en un pastiche postmoderno de múltiples centros y periferias, donde la música inmunológica sonaría como una orquesta de charanga. Todos los actores que solían estar en la escena del sujeto biopolítico coherente y nada ambiguo permanecen aún, pero sin armonía alguna. (Haraway 1995a, 355)

¿Cuál es el efecto inmediato de esta inexistencia de jerarquías y armonías centralizadas? Una vez más, la inexistencia del individuo, o la extensión del constructivismo social de Simone de Beauvoir al orden de lo biológico: un organismo no nace, se hace.<sup>54</sup> Y, dado que está hecho como organismo, máquina, texto y metáfora en prácticas comunicativas fluidas; dado que es el objeto despedazado y escindido por la totalidad de los dispositivos tecnológicos que se disputan su definición poliédrica e invertebrada, no es la identidad del organismo, sino la comunicabilidad ensamblable del *cyborg* lo que debe ser analizado desde

---

<sup>54</sup> “Una no nace mujer, dijo correctamente Simone de Beauvoir. Al campo epistemológico- político de la postmodernidad le tocó responder, en un co-texto, al texto de Beauvoir: uno no nace organismo. Los organismos son fabricados, son constructos de una especie de mundo cambiante. Las construcciones de los límites de un organismo, el trabajo de los discursos de la inmunología, son poderosos mediadores de las experiencias de enfermedad y de muerte para los seres industriales y postindustriales”. Haraway 1995a, 357

finales del siglo XX (Haraway 1995b, 364–369): la forma del ser-incompleto que se implanta incesantemente como *cuerpo* elementos que le son exteriores, desdibujando las fronteras entre lo interno y lo externo. El punto álgido del texto de Haraway —el giro posestructuralista de la inmunología para la comprensión del viviente— no aparece hasta que la autora resume las funciones relativas a las células inmunológicas como antesala de la «teoría del circuito» del Nobel Niels K. Jerne (1911-1994), por la cual el sistema inmunitario tendría la habilidad de “regularse a sí mismo utilizándose sólo a sí mismo”. Entonces:

no podría haber estructura antigénica exterior, ni «invasor» que el sistema inmunitario no hubiese «visto» y reflejado ya internamente. El «yo» y el «otro» pierden su cualidad opositiva racionalista y se convierten en juegos sutiles de lecturas parciales y de respuestas reflejadas. La noción de *imagen interna* es fundamental en esta teoría y contiene la premisa de que cada miembro del sistema inmunitario es capaz de interactuar con cada otro miembro. De la misma manera que con el fenotipo extendido de Dawkins, una concepción radical de *conexión* surge inesperadamente del corazón de los razonamientos postmodernos. (Haraway 1995a, 375–376)

Dicho resumidamente, la desaparición de la identidad biológica como punto de partida de la inmunidad implica dos concepciones inmunológicas distintas e incompatibles del ser vivo. Trataré de expresarlo sin rodeos formulando lo que ambas concepciones ponen en juego: a) si la inmunidad sirve para la defensa de lo propio contra lo impropio (antígeno) mediante la producción de mecanismos de defensa (anticuerpos), entonces la *inmunidad* no es sino un mecanismo derivado (accidental) respecto de la defensa de una norma biológica que define la esencial del ser viviente como autoconservación de sí frente a la alteridad. En cambio, b) si lo fundamental para la inmunidad es una dinámica de reconocimientos en la que todo lo visto ha sido previsto, la asimilación/rechazo tanto de lo propio como de lo impropio hace que la identidad sea el producto de la *performance* inmunológica, y no su origen. Una vez más, un organismo no nace, se hace.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> No podemos dejar de destacar que este giro postestructuralista para la concepción inmunológica del ser viviente tiene un ilustre antecedente en el inmunólogo español Faustino Cerdón (1909-1999). Tal y como se encargó de remarcar Gustavo Bueno, en un texto publicado por la Universidad del País Vasco en 1955: “La inmunidad, como estado derivado de la esencia de la vida”. Por el modo en que sintetiza y simplifica gran parte de lo dicho hasta aquí citamos enteros los dos pasajes cruciales del texto: “Las teorías vigentes coinciden en la consideración de los anticuerpos como el fenómeno *prima ríu* de la inmunización. En virtud de la capacidad de producción de anticuerpos (capacidad que es actualizada por el estímulo antigénico), el animal se encuentra «preparado» para resistir las invasiones patógenas. La inmunidad será, según esto, un caso particular de digestión intracelular de los gérmenes y de sus venenos (fagocitosis), pero, sobre todo, un efecto de la disgregación extracelular de las sustancias antigénicas (según subraya la teoría humoral) (...) La inmunización pasiva parece confirmar brillantemente esta teoría de la inmunidad por los anticuerpos—cuando inyectamos a un animal anticuerpos, le suministramos armas para combatir a los agentes patógenos, que se suman a las suyas propias. La inmunidad consiste, según las teorías clásicas, en la especial disposición del animal para eliminar el antígeno, lo que consigue en virtud de la capacidad de segregar anticuerpos. La Inmunología vigente es Serología<sup>55</sup>. Bueno 1955, 154. En este punto Bueno afirma, literalmente, que F. Cerdón construye su comprensión de la inmunidad sobre tres principios diametralmente opuestos: “1) Según Cerdón, la inmunidad no será un estado resultante de la capacidad de eliminar antígenos, sino, por el contrario—podríamos decir—de la capacidad de las células

No resulta necesario ser biólogo ni experto en ciencias políticas para entender la diferencia política que se siguen de la contraposición de ambos discursos biológicos. La primera, donde la identidad permanece como *subjectum* de las dinámicas defensivas, ha sido la responsable de todas las metáforas militaristas proyectados sobre la inmunidad biológica y favorece los discursos nacionalistas proclives al cierre de fronteras como mecanismo de defensa frente a lo impropio de la identidad nacional o civilizatoria contenida en el interior de sus fronteras. La segunda, en la que la efectividad defensiva de la inmunidad no puede ser comprendida sobre el eje propio/impropio, no puede sino abrirse camino a través del dismantelamiento conceptual de la primera. Y en efecto, como nos recuerda Roberto Esposito en su obra *Immunitas. Protección y negación de la vida*: “el truismo más evidente, en relación con dicha dinámica evolutiva, se halla en su interpretación en términos de enfrentamiento de civilizaciones entre el principio del orden y el principio del caos, a su vez identificados por un lado con la defensa de la integridad del individuo y por el otro con las potencias entrópicas tendientes a su ruina”. Acto seguido, cita el siguiente pasaje de *Mente cervello e sistema immunitario* de M. Biondi:

Todo ser vivo es un ejemplo del esfuerzo de la *vis naturae* por oponerse a la tendencia de la materia al desorden. Desde esta óptica, el sistema inmunitario adquiere el significado de sistema que se opone a la entropía, conservando la integridad del individuo contra la tendencia a la desestructuración provocada por otros organismos que fundan su propia existencia y la de su especie en la colonización y la elevada tasa de reproducción. El decaimiento de las funciones del sistema inmunitario tras la muerte del individuo determina la putrefacción, que, entendida como colonización no combatida por parte de otros individuos y como desestructuración, satisface la tendencia de la materia al desorden (Biondi 1997, 1 en Esposito 2008,b, 218)

Como demuestra Esposito en su revisión bibliográfica, la inmunología comprendida como ciencia de la discriminación de sí frente a la potencia disgregadora de lo Otro aparece y reaparece en el manual de Jan Klein *Immunology: The Science of Self/Non Self Discrimination* (Klein 1982); en el libro de Marion Kendall *Dying to live: How our bodies fight disease* (Kendall 1998); en el artículo de P. Jaret para *National Geographic* en «Our Inmune System: the Wars within» (1986); el libro de John Dwyer *The Body at War. The Story of our Immune System* de 1988

---

para identificarse con ellos. Este es el fenómeno primario de la inmunización. 2) Como esta identificación es anterior a la formación de los anticuerpos, y aun causa de ella, según la original teoría de Cordon, el proceso de segregación de anticuerpos no ha de computarse como el fenómeno primario de la inmunización, sino como un fenómeno secundario que incluso puede faltar (1955, 172), pero que, cuando se produce, no hace sino contribuir al proceso inmunizador, de acuerdo, eso sí, con los mecanismos clásicos (...). 3) El fenómeno primario de la inmunización, en virtud de la naturaleza de su concepto, ya no puede ser reducido a la condición de una «función especializada» del viviente, sino que consiste en un proceso que, en sustancia, se confunde con la misma vida celular y, por tanto, guarda estrechas relaciones con los procesos ontogenéticos y de herencia. Bueno 1955, 155.



(Dwyer 1993);<sup>56</sup> en *The Body Victorious. The Illustrated Story of Our Immune System* (1987), en el cual: “la batalla inmunitaria entre «sí mismo» y «no sí mismo» es reconstruida etapa por etapa con una opulencia de detalles bélicos tal que genera la duda: ¿se trata de ensayos de medicina relatados a través de imágenes militares o de libros de estrategia militar ilustradas con metáforas médicas” (Esposito 2009, 221; 215-225). En el interior de estos discursos, como se podrá deducir, los anticuerpos son soldados, la inmunidad específica capaz de destruir al antígeno sin perjudicar al resto de los tejidos, francotiradores; las bacterias y los virus que no muestran en su membrana celular su naturaleza patógena, espías; las células de reconocimiento que circulan en el torrente sanguíneo para la identificación de antígenos previamente presentados, patrullas; y los fagocitos que retiran los restos de los cuerpos descompuestos, equipos de limpieza. Literalmente, escribe L. Nilsson en *El cuerpo se defiende*: “Una célula cuya identificación resultase defectuosa sería inmediatamente destruida por las fuerzas de defensa en continuo patrullaje. El cuerpo de policía del organismo humano está programado para distinguir entre «residentes de buena fe» y extranjeros ilegales, una facultad, esta, fundamental para el sistema de autodefensa” (Nilsson en Esposito 2009, 222).

En oposición a toda esta retórica alófoba, Esposito contrapone las teorías inmunológicas de Polly Matzinger —quien “elaboró una teoría de la inmunidad, la cual, antes que identificarla con una defensa valerosa del yo contra cualquier invasor exógeno, más bien la asimila a un sofisticado sistema de alarma accionado por una serie de «comunicaciones positivas y negativas con una vasta red de otros tejidos del cuerpo» (2009: 235)—, y el reconocimiento del cambio del lenguaje médico (el desplazamiento por el discurso de la guerra) en el libro de Anne Marie Moulin *Le dernier langage de la médecine* (Moulin 1991), sin embargo, destaca la figura de Alfred Tauber y su obra *The Immune Self: Theory or Metaphor?* (Tauber 1994), como aquel que habría llevado a su “completa maduración” la misma tesis que Gustavo Bueno ya atribuía a Faustino Cordon en 1955:

Él sostiene que la conservación de la integridad orgánica es sólo una función derivada y secundaria del sistema inmunitario, si se la compara con la principal: definir la identidad del sujeto; así, interpreta esta última no como algo definitivo e inmodificable, sino como el producto, siempre cambiante, de una interacción dinámica y competitiva con el medio” (Bueno 2009, 236).

El elemento que se disputa en una y otra concepciones es el significado de la tolerancia en relación con la integridad biológica. Como si se tratara del positivo o el negativo de lo

---

<sup>56</sup> Ya en la contraportada de su reedición de 1993 el cuerpo es presentado como un estado de guerra permanente contra fuerzas ansiosas por invadir y ocupar nuestros tejidos: “Twenty-four hours a day our bodies are at war. Millions of tiny but potent microbes surround us, anxious to invade and occupy our organs and tissues. Were it not for the highly sophisticated and vigilant defence forces of our immune system, we would succumb.” Dwyer 1993.

mismo, la tolerancia puede ser identificada como el no-ser de la reacción o como la supresión activa de las defensas para la asimilación de lo extraño —¿Se trata de una anergia, esto es, una inactividad, de los linfocitos autorreactivos o de su eliminación por parte de otros linfocitos, a causa de ello llamados «supresores»? (Esposito 2009b, 237)—. Jugando con la metáfora bélica que Esposito combate: si el fuego amigo no es un error sino un proceso central de la inmunidad, ¿quién es amigo de quién? Si la convivencia pacífica con los organismos impropios, extraños e inocuos es la calve de un organismo sin alergias, ¿qué tipo de victoria refleja la victoria incesante de lo propio sobre lo impropio? En términos de Esposito: “Si la tolerancia es un producto del propio sistema inmunitario mismo, ello quiere decir que este último, lejos de ser un repertorio unívoco de rechazo del otro-de-sí, lo incluye en su interior no sólo como su motor, sino también como un efecto suyo” (2009, 238) Desde este enfoque, Esposito concluye respecto de la dinámica inmunitaria en general: “antes que como barrera de selección y exclusión respecto de lo externo, funciona como caja de resonancia de su presencia en el interior del yo” (2009: 240)<sup>57</sup>. La inmunidad, entonces, no sería la afirmación de lo idéntico contra la diferencia —yo soy yo—, sino que involucraría la totalidad de los procesos de identificación que hacen posible la coexistencia de lo propio y lo impropio en la constante reinvenición metabólica de sí: *yo soy otro*. Esto es lo que Sloterdijk ha llamado lúcidamente el *giro posestructuralista* de la biología en el siglo XX:

No es casual que en las interpretaciones más recientes del fenómeno inmunidad se manifieste una tendencia a conceder a la presencia de lo extraño dentro de lo propio un papel mucho más importante de lo que estaba previsto en las concepciones identitarias tradicionales de un sí mismo organismico monolíticamente cerrado; casi se podría hablar de un giro posestructuralista en la biología. (Sloterdijk 2014, 157)

En el plano de la reflexión biopolítica, como nos recuerda Roberto Esposito, esta autorreferencialidad inmunológica apunta al carácter tautológico de toda identificación de lo propio y lo impropio: tanto en la inmunología metafóricamente politizada como en las políticas inmunológicas, lo *inmunológico* ha servido tanto a la representación autocontenida del viviente como radicalmente extraña a los microorganismos extranjeros, como a la

---

<sup>57</sup> Por su parte, Esposito defiende la necesidad de repensar filosófica y biológicamente la inmunidad en el interior de la dialéctica entre la *Communitas* —de su acepción etimológica: aquellos que están vinculados a una deuda u obligación— y la *Immunitas* —forma sustantiva del adjetivo latín *munus*, que refiere a la forma del sujeto nacida de la dispensación respecto de la obligación común— en la medida que “la comunidad constituye el único fondo de sentido respecto al cual la inmunidad adquiere relieve” (14). Frente a todas las semánticas sustanciales (i.e. nacionales, raciales, culturales) que sugieren una propiedad material (i.e. ser-españoles, arios o civilizados) que define lo propio frente a lo impropio, Esposito propone una “filosofía de lo impersonal” de ascendiente heideggeriana que nos permita pensar la producción biopolítica de comunidad como

representación biologicista del cuerpo nacional frente al cual el extranjero se presenta como una fuerza potencialmente patológica por su naturaleza misma de extraño:

La cosa en verdad no resulta sorprendente: si el eje semiótico en torno al cual se organiza toda institución social es el que establece el límite entre el yo y lo otro —entre nosotros y los otros—, el principio de inmunidad, más que ninguna otra cosa, constituye a la vez la clave para su interpretación y el resultado de su operatividad (Esposito 2009b, 212)

En este sentido, lo *proprio* y lo *improprio* no son el punto de partida sino el efecto del producto de las dinámicas inmunológicas. Esto es lo que, según Haraway, se encuentra en el corazón de estos razonamientos posmodernos: “La actividad interna y estructurada del sistema es el tema fundamental, no las representaciones formales del mundo «exterior» dentro del mundo «interior» del sistema de comunicaciones que es el organismo” (Haraway 1995b, 376). Pero cabe preguntar, al desplazar el acento de la diferencia dentro/fuera como dotada de identidades diferenciadas, a una actividad incesante y autorreferencial (la actividad interna del sistema), ¿no se vuelve a reintroducir subrepticamente la categoría de *autopoiesis* como dinámica de incesante *actualización de sí*? ¿No vuelve a surgir, fuera de toda connotación estática territorial, la diferencia dinámica entre los componentes internos y externos al sistema? En este punto ya comienza a ponerse de manifiesto el coste teórico de la apuesta de Haraway por Deleuze y Guattari, pensadores de la infinitud, la reversibilidad, la potencia infinita y lo carente de límites. Pues, ¿no está significada en la posibilidad misma del rechazo inmunológico la imposibilidad de renunciar completamente a la diferencia dentro/fuera del organismo? Sin esta distinción, ¿cómo se explicaría la estabilidad inmunológica que adquiere cada organismo singular por efecto de la inmunidad primara y adquirida?

### 1.7. Los límites del organismo (II). La diferencia autopoiesis/sympoiesis entre la termodinámica y la inmunología.

Biológicamente, tenemos una dependencia total, la independencia de la biosfera significa la muerte.

Lynn MARGULIS

Creemos que existe una tensión indisoluble en el interior de la lectura de Haraway entre dinámica y semántica; energética e informática; autopoiesis y sympoiesis, que le lleva a expandir el esquema de la *sympoiesis* más allá de sus límites teóricos operativos. Hasta el lugar donde aplasta conceptualmente la irreductibilidad dinámica de la autopoiesis. Por esta razón, trataremos de mostrar que los organismos (tal y como sugería la lectura original de Beth L.

Dempster o la propia Margulis) no dejan de ser sistemas autopoieticos mientras coevolucionan en sistemas sympoieticos —tanto Dempster como Margulis tenían razones para no tomar la senda de Deleuze—,<sup>58</sup> de la misma forma que los seres humanos no dejan de ser organismos singulares cuando aparecen ensamblados en el interior de metabolismos sociales.

A nuestro juicio, los excesos posmodernos de la postura de Haraway derivan de su tratamiento conceptual del par energía-información como si se trataran de dos magnitudes simétricas. Veámoslo: en *Simios, ciborg y mujeres*, Haraway trató de pensar desde el interior de un cambio epocal que, a su juicio, estaría transitando de las sociedades orgánicas y autopoieticas a una comprensión de lo real basada en las “informáticas de la dominación”: redes sympoieticas, tensionales, reticulares, híbridas y polimórficas.<sup>59</sup> Dentro del conjunto de desplazamientos señalados por Haraway destaca la sustitución de la “fisiología” (!) —el conjunto de los procesos que participan de la conservación del equilibrio del medio interno— por la “ingeniería de comunicaciones” (Haraway 1995b, 275). El desplazamiento no es casual. Al virar de la autopoiesis a la sympoiesis, Haraway afirma como desplazamiento categorial-epocal aquello que Dempster identifica como sistemas dinámicos acoplados o coexistentes.<sup>60</sup> En este sentido, la tabla comparativa de H. Dempster entre sistemas autopoieticos y sistemas sympoieticos que Haraway presenta tanto en *Anthropocene or Capitalocene* (2016a, 65) como en *Staying with the Trouble* (2016b, 176)— pasa a enunciar un tránsito epocal, y no sistemas dinámicos que coexisten en el presente. Así, a) los límites autoproducidos (membranas), b)

---

<sup>58</sup> Es importante notar que en el momento en que Haraway traslada las categorías bio-continuistas de sympoiesis o simbiogénesis (exploradas en profundidad por Lynn Margulis y los teóricos de la autopoiesis como dinámica diferencia de la sympoiesis) para el análisis del capitalismo tardío Haraway está utilizando categorías extraídas de dinámicas cooperativas para el análisis de un escenario de competencia histórica y políticamente organizado e institucionalizado. Podría decirse con Foucault, que tanto el individuo jurídico como el mundo de la competencia económica no es simplemente la ficción ideológica del capital, sino lo que las racionalidades políticas han logrado realizar, es decir, trasladar del orden de las estrategias políticas al de la realidad social. Esto es lo que, a nuestro juicio, hace tan difícil pensar el capital desde las categorías cooperativas de Haraway. En este sentido, cabría referirse a una *sympoiesis competitiva* para señalar la coevolución de las formas de vida mediada por relaciones bio-históricas de competencia.

<sup>59</sup> Aunque este problema será relevante más adelante, es importante notar que este tránsito de las sociedades orgánico-autopoieticas a las informáticas de la dominación reproduce el mismo argumento que Deleuze contraponen a Foucault al afirmar el tránsito de las sociedades biopolíticas a las sociedades de control en el capitalismo tardío Deleuze 1999. Tal y como señala en el *Manifiesto Cyborg*, los libros de Foucault: “hablaban de una forma de poder en el momento de su implosión” (). Frente a esta postura, como veremos en el Capítulo X, nuestra lectura sostiene que el gobierno de los organismos humanos no es una fase histórica superada de la modernidad biológica, sino, más bien, una tarea perpetua (que debe ser incesantemente actualizada) que requiere de los instrumentos tecnológicos específicos necesarios para el gobierno de los organismos humanos en las ciudades. Por ello frente a esta hipótesis del *desplazamiento* contraponemos la figura de la *actualización perpetua*, como aquello que se da necesariamente como correlato político del gobierno de la vida orgánica en un medio inorgánico.

<sup>60</sup> Curiosamente, se trata del mismo error operado por Deleuze respecto a Foucault. Tanto Haraway en relación con Dempster y Margulis, como Deleuze con Foucault, se identifica una operación de desplazamiento categorial allí donde los autores a los que utilizan están pensando en términos de ensamblaje, superposición y acoplamiento.

el cierre dinámico autorreferencial, c) la autonomía dinámica, d) su carácter unitario y e) su equilibrio homeostático es desplazado por a) ausencia de límites, b) organización entreabierta, c) acoplamiento interno y externo, d) multiplicidad dinámica, y e) equilibrio dinámico tensional. Por ende, el desplazamiento de la *fisiología* como categoría obsoleta por la ingeniería de las dominaciones comunicativas (y el rechazo de la diferencia energía/información) cristaliza en la tesis que consideramos necesario problematizar:

La información y la energía son las dos caras de una misma moneda, una certeza hecha posible gracias a la termodinámica y a las ciencias de la información. Las poblaciones son medidas en términos de límites de flujo genético a través del tiempo; los genes son las materializaciones de la información. La sociobiología estudia a las sociedades como zonas de comunicación y de intercambio de información (Haraway 1995b, 102).

Esta tesis es fundamental a la hora de identificar el modo en que Haraway evade la segunda ley de la termodinámica. Preguntémonos: ¿Hasta qué punto es cierto que la información y la energía son las dos caras de una misma moneda? Aunque aceptemos que todo proceso energético puede ser representado en términos de flujos de información, y que todo flujo de información implica necesariamente gradientes energéticos, el problema de la metáfora empleada por Haraway es que eclipsa la importancia de las asimetrías posibles entre la energía y la información, y dichas asimetrías son esenciales para percibir cómo una *continuidad energética* puede equivaler con una *discontinuidad cibernética*. Veamos dos ejemplos de asimetría energía-información:

i. Desde una concepción termodinámica de los procesos biológicos la entropía termodinámica y la entropía de la información no expresan la misma magnitud. La comprensión termodinámica de los procesos biológicos no es directamente asimilable a su comprensión genética ni cibernética en términos evolutivos. En su obra *La termodinámica de la vida*, Eric D. Schneider y Dorion Sagan hacen referencia a este problema:

En termodinámica, la entropía mide un proceso irreversible, el decrecimiento natural en la calidad de la energía a medida que la materia adopta distribuciones cada vez más probables (...) La entropía termodinámica es una medida de la distribución de la energía, así que registra dicha incertidumbre, no la asociada a un mensaje enviado o recibido. (...) Producir un solo bit de información puede requerir en unos casos una cantidad relativamente grande de energía (por ejemplo, gritar con todas nuestras fuerzas para que una persona sorda nos oiga), pero en otros puede bastar un ínfimo proceso cuántico (Schneider y Sagan 2008, 49; 47-53).

De esta pequeña asimetría se deriva, entre otras cosas, que no podamos programar el carbón ni el petróleo, que su *lectura* o combustión sean procesos no reversibles, y que la competencia por los recursos energéticos escasos constituya un fondo de conflictividad biológica irreductible. Del mismo modo, la falta de información conlleva sobrecostes

energéticos (uno camina menos cuando conoce el camino), y la falta de energía puede inutilizar la información adecuada (saber el camino es irrelevante cuando ya no quedan fuerzas para andar). Es decir: energía/información *no son* las dos caras de la misma moneda porque las dos superficies de una moneda deben tener superficies idénticas. De esta asimetría se deriva también las diferencias ecosistémicas entre las sociedades que minan carbón y aquellas que minan *bitcoins*.

ii. Desde un punto de vista metabólico-nutritivo, cada organismo es singular debido a que la misma cantidad de energía puede ser comestible para un organismo y tóxica para otro; puede ser *valiosa* en un momento, y perjudicial en otro. Es decir: la cantidad de kilocalorías no dice nada acerca de la cualidad contextual de dichas kilocalorías: el mismo medio litro de agua puede salvar la vida de un organismo o matarlo por una hiperhidratación tras diluir excesivamente el sodio en la sangre (hiponatremia). Por ello, la información que recibe el organismo acerca de su medio interno es el correlato necesario para que las acciones en el medio sean adaptativas y no desencadenen crisis orgánicas (por mantener el ejemplo: si padeciésemos una sed extrema constantemente, no tardaríamos en morir intoxicados). Es decir: la *información biológica* es vital para entender la *cualidad* de las cantidades de energía. Dicha asimetría —perfectamente ilustrada en el caso de la toxicidad alimenticia, las alergias o los trasplantes de órganos— pone de manifiesto la irreductibilidad de los procesos fisiológicos de cada organismo singular en cualquier sympoiesis posible. O lo que es lo mismo: la sympoiesis (en el eje horizontal de los ensamblajes constituyentes) no puede desplazar completamente a la autopoiesis (en el eje vertical de su andadura vital) sin erradicar no la individualidad (que no es sino una metáfora jurídica) sino la *singularidad biológica*.

Basta con señalar estas dos asimetrías para afirmar la existencia de una intersección entre el campo de la diferenciación autopoietica y la indiferenciación sympoietica para no caer en la ficción biológica de un continuo dinámico sin discontinuidades. En este punto, creemos que la comprensión *extendida del organismo* a los órganos sociales defendida por el biólogo Ted Turner en *The extended organism* (Turner 2000) nos ofrece la clave para articular la *sympoiesis termodinámica* con la *autopoiesis fisiológica*, por la cual resulta perfectamente concebible que habitamos un *continuum sociometabólico* aun cuando la información que recibamos del entorno (nuestra conciencia fenomenológica) sea experienciada en primera persona. Nótese: este es el esquema (continuidad-biofísica, discontinuidad experiencial) cuya operatividad trataremos de defender a lo largo de toda nuestra investigación.

Lo primero que es necesario destacar es que, tanto para Turner como para Haraway —y a diferencia de Gehlen, Canguilhem o Georgescu-Roegen—, el *órgano social* como

*prótesis/implante* no puede ser reducido a un atributo específico de la especie humana, sino que se encuentra diseminado en una diversidad ingente de especie.<sup>61</sup> A juicio de Turner, las estructuras construidas por animales deben ser fisiológicamente consideradas como *órganos exosomáticos*. Merece la pena reproducir un fragmento de su introducción titulada *The Organism's Fuzzy Boundary* [*El borroso límite del organismo*]:

Este libro trata sobre estructuras construidas por animales, pero también sobre una cuestión de interés más amplio en los campos de la biología, la evolución y la ecología. ¿Se debe considerar que estas estructuras son externas a los animales que las construyen, o sería más apropiado identificarlas como partes de los propios animales? Soy un defensor de esta última interpretación, pero el argumento que presento en este libro introduce un giro novedoso en la misma: que las estructuras construidas por animales se consideran adecuadamente órganos fisiológicos, en principio no diferentes de los órganos convencionalmente definidos como tales: los riñones, corazones, pulmones o hígados. (Turner 2000, 1–2; la traducción es nuestra)

En efecto, las estructuras construidas en el medio externo no pueden ser fisiológicamente diferenciadas de los órganos biológicos. Así, formaría parte del organismo todo aquello que facilite/participe de la conservación de la homeostasis interna; por ello, cuando un órgano exosomático cumple una función homeostática, el organismo entero se adapta mediante la delegación en el dispositivo/prótesis/implante ensamblado de aquellas acciones a las que antes debía prestar atención y energía.<sup>62</sup> Sobre esta tesis básica, la obra de Turner ofrece una fascinante revisión de la capacidad de los invertebrados para construir estructuras que les permiten conservar su homeostasis interna. En el segundo capítulo, *Physiology Beyond the Organism*, encontramos claramente formulado el argumento central de su obra: desde un enfoque termodinámico basado en la asimilación de la Segunda Ley —y esto es lo que señala su conmensurabilidad con la problemática bioeconómica—, la interacción orgánica con el medio implica la extensión fisiológica del organismo más allá de la piel y de estructuras que median la conservación de la homeostasis:

---

<sup>61</sup> Tal y como señala Esposito Esposito 2009b, la noción de *implante* condensa la voluntad de Haraway de mostrar que ya no es el ser humano el que se interna en la naturaleza de forma expansiva, sino que, más bien, sería el mundo el que se interna dentro de lo que habríamos venido denominado el territorio de lo humano: “Mientras hasta cierto punto fue el hombre quien ese proyectó en el mundo, luego también en el universo, ahora es el mundo, en todos sus componentes naturales y artificiales, materiales y electrónicos, químicos y telemáticos, el que penetra dentro de él en una forma que parece abolir la separación misma entre adentro y afuera, derecho y revés, superficial y profundo: en vez de limitarse a asediarnos desde el exterior, la técnica se instaló en nuestros propios miembros” Esposito 2009b, 208

<sup>62</sup> Veamos un ejemplo sencillo: cuando sentimos frío, el sistema nervioso comunica la sensibilidad con el hipotálamo activando respuestas que pueden ir de la piloerección (pelos de punta) o hacernos tiritar para mantener nuestra temperatura corporal en torno a los 37°C; si nos ponemos un abrigo (en términos de termorregulación: piel exosomática) le ahorramos al cuerpo esa reacción homeostática que siempre va en sentido contrario al de la perturbación respecto de un punto de referencia.

La verdadera interacción de un organismo y su entorno debe dar lugar a una extensión de la fisiología fuera de los límites convencionalmente definidos del organismo. Quiero convencerte de que este tipo de fisiología existe y que, en principio, no es diferente de la fisiología que se desarrolla dentro de un organismo. Afortunadamente, mi tarea será fácil, porque se basa en un principio bien establecido sobre cómo funciona el interior de los organismos: los organismos, como todas las demás cosas en el universo, se rigen en sus operaciones por las leyes de la más fundamental de las ciencias físicas, la termodinámica. *Esta es una afirmación incontrovertida y, hasta donde yo sé, universalmente aceptada sobre la vida. Para demostrar que la fisiología se extiende fuera del organismo, todo lo que se necesita hacer es ampliar un poco la perspectiva y mostrar que los principios de la termodinámica no se detienen en la piel del organismo.* [the principles of thermodynamics don't stop at the organism's skin] (Turner 2000, 11; el énfasis y la traducción son nuestras).

Una vez más: desde una comprensión termodinámica del ser viviente todos los procesos y estructuras (incluidas las exosomáticas) que participen de la autoconservación orgánica alejada del equilibrio termodinámico (muerte) participan dinámicamente de la fisiología del organismo. Así, el *organismo extendido*, fisiológicamente analizado, no es sino un *metabolismo extendido* con fronteras corredizas; un organismo autopoietico o dinámicamente autorreferencial pero no indivisible o individual capaz de desplazar la distinción fisiológica dentro/fuera desde la piel hasta la nueva superficie protésica. De este modo, la *autopoiesis* del singular como *actante en una red social sympoietica* se estabiliza socialmente cuando los efectos compuestos de las agencias singulares conservan las condiciones para la reproducción de sus acciones, tal y como sucede durante el intercambio de gases que regula el equilibrio térmico en un nido de insectos: este equilibrio termodinámico se produce como efecto compuesto de la actividad de los singulares, y que dicho equilibrio térmico es a la vez la condición de posibilidad de cada uno de ellos (Turner 2000, 183–184). Esto es lo que se denomina en biología, *homeostasis social*.<sup>63</sup>

Desde un punto de vista demográfico, que las poblaciones humanas sean o no sean insectos sociales es irrelevante. La pregunta es: ¿podría pensarse la trayectoria del Antropoceno como la resultante de la ruptura de aquellas limitaciones terrestres que, durante miles de años, construyeron el crecimiento exponencial de las poblaciones humanas? ¿Se trataría de una o varias mutaciones sociometabólicas por las cuales, a partir de unos determinados umbrales, las acciones de las unidades sociometabólicas rompen con la

---

<sup>63</sup> “En este capítulo, exploraremos la idea del superorganismo en el contexto relativamente prosaico de los insectos sociales. En particular, deseo explorar un fenómeno conocido como homeostasis social. Refiriéndose a la supuesta regulación del entorno físico del nido, la homeostasis social es el análogo superorgánico de la homeostasis (o, como lo llamaré de aquí en adelante, homeostasis orgánica [organismal homeostasis] Como el ambiente interno regulado de un organismo, el ambiente de muchos nidos de insectos sociales es muy estable. Esta estabilidad no se evidencia por los miembros individuales de la colonia, sino que surge solo cuando los muchos individuos se organizan en la colonia. Este surgimiento de la homeostasis en el contexto de la colonia es lo que llamaremos homeostasis social.” Turner 2000, 180.



reproducción cíclica del tiempo antropológico (Holoceno) para ingresar en el interior del tiempo histórico (Antropoceno)? En este sentido, el Antropoceno sería el equivalente epocal a la aceleración producida por un ensamblaje fisiológicamente expansivo; una homeostasis social que se dota de mucha más energía de la que necesita para reproducirse, lo que generaría simultáneamente tanto el crecimiento acelerado como el aumento exponencial de la entropía exportada al entorno (huella antropológica).

Por lo pronto no podemos responder a estas preguntas, pero debemos retener el concepto de *umbral* como momento de la transformación de un *factor limitante* (i.e. no poseer el carbón) en un *factor productivo* que reorganiza las dinámicas ecológicas que componen el proceso. En cualquier caso, lo que se pone de manifiesto es lo siguiente: para que una homeostasis social —en nuestro caso: un metabolismo social— sea operativa, cada organismo autopoietico implica una discontinuidad experiencial respecto de las dinámicas del conjunto. En tanto que apertura a lo sensible —como diría E. Coccia o Canguilhem— la experiencia vivida, aunque socialmente significada, constituye la forma existencial orgánicamente intransferible del sentir singular. Pero debe notarse que esta misma estructura experiencial explica que no estemos en condiciones de sentir ni de percibir los *órganos exosomáticos* como prolongaciones de nuestra fisiología social: uno no puede no percibir que una carretera es la prolongación de los esófagos biológicos, pero antes de que el alimento pueda entrar en nuestras bocas este ha debido recorrer el espacio que separa el lugar de la producción del lugar de la venta. En este sentido, un camión solo puede ser un glóbulo social, y la certeza “habrá comida en el supermercado” significa que la homeostasis social es equivalente al conjunto total de tareas biológicas delegadas. En el momento en que la comida no llegue a los centros de abastecimiento, una gran parte de los organismos singulares que conforman la población deberán preguntarse lo que antes no se preguntaban: *tengo dinero, pero: ¿dónde encontraré comida?*

Para no aplastar la autopoiesis en la sympoiesis, las comprensiones autopoieticas, polarizadas, metabólicas y/o autorealizativas del ser viviente aparecen y reaparecen en el pensamiento de pensadoras tan diversas como Lynn Margulis y Dorion Sagan (2000), Humberto Maturana y Francisco Varela (1998),<sup>64</sup> Georges Canguilhem —de quien Haraway toma el par normal/patológico— o Kurt Goldstein (Ostachuk 2015); Hans Jonas (Jonas

---

<sup>64</sup> En términos de Humberto Maturana, biólogo chileno que acuña el concepto de *autopoiesis*, las dinámicas autorreferenciales definitorias de lo viviente: “dan origen a los bordes y a la extensión de la red como parte de su operar como red, de modo que ésta queda dinámicamente cerrada sobre sí misma formando un ente molecular discreto que surge separado del medio molecular que lo contiene por su mismo operar molecular; y configuran un flujo de moléculas que al incorporarse en la dinámica de la red son partes o componentes de ella, y al dejar de participar en la dinámica de la red dejan de ser componentes y pasan a ser parte del medio” Maturana y Varela 1998, 14–15.

2000) o Niklas Luhmann (Luhmann et al. 1998) —quien traslada toda la problemática de la autopoiesis a las ciencias sociales—. Todas estas aproximaciones conservan filosóficamente el problema de la finitud dinámica del organismo singular al mismo tiempo que rechazan su individualidad como base de su identidad estática. En cada caso, lo que hace al organismo singular y no individual es el hecho de que este se puede descomponer en los estratos biohistóricos de sus múltiples experiencias vitales. Antes que un individuo vivo, el organismo singular es una condensación de experiencia encarnada.

De aquí se sigue una precisión conceptual importante que ya expusimos en los conceptos elementales de la investigación: desde una perspectiva metabólica y termodinámica del ser viviente —y pese a la metáfora económica que subyace a la gran parte de las definiciones—, no es cierto que el organismo *intercambie* materia y energía con el entorno (como si el organismo fuese un agente económico que comercia materias y energías mientras permanece idéntico a sí mismo y diferenciado de las mercancías que intercambia). Más bien —tal y como sugiere el término alemán *Stoffwechsel*, compuesto de *materia* y *cambio*, aunque casi siempre se traduzca como “intercambio material”—, el organismo (comprendido como sistema abierto) cambia material y energéticamente de manera constante con el entorno mientras los flujos de entrada permanecen estables. En términos del Nobel químico Ilya Prigogine (que son precisamente los heredados por Ayres a la hora de definir el metabolismo industrial), la vida es orden que permanece en desequilibrio; un compuesto de *estructuras disipativas* que solo permanece morfológicamente mientras los flujos de entrada y salida permanezcan estables (léase: ingerir es tan importante como excretar). Es decir, como formas cuya estabilidad depende de la constancia de fuentes de inestabilidad dinámica.<sup>65</sup>

En suma, —y este es el punto central— desde una perspectiva termodinámica, la diferencia *dentro/fuera* no nombra inmediatamente una escisión ontológica entre lo propio y lo impropio, entre el Yo y el Otro, sino un *gradiente polarizado* que se debe conservar polarizado o tensionado dentro de su medio-entorno contra el aumento incesante de la entropía interna.<sup>66</sup> Y de aquí una ley teórica de la que es preciso no separarse: no aceptarás ningún

---

<sup>65</sup> Estas *estructuras disipativas* son comúnmente ilustradas por el propio Prigogine con las llamadas *células de Bénard*, en honor a Henri Bénard, estudiante de la Universidad de París que las teorizó por primera vez en 1897. Al calentar con un gradiente de 80°C esperma de ballena en una superficie de latón de un milímetro sucedía lo siguiente: “Impelidos por el gradiente, surgen hexágonos simétricos del caos líquido. Mientras que la conducción transfiera calor sin ninguna organización detectable de las moléculas del líquido, la convección disipa calor en ciclos organizados. Los ciclos se mantienen indefinidamente si persiste el gradiente”. Schneider y Sagan 2008, 153.

<sup>66</sup> El cierre parcial de las dinámicas moleculares del ser biológico es el reflejo de una tensión polarizada. De este modo, —y esto tiene una importancia crucial— el par dentro/fuera, la diferencia entre el interior y el exterior de la célula mediados por una membrana, no apunta a la existencia de una línea abstracta que separa ontológicamente dos espacios con una cesura, sino a la existencia de un diferencial entre dinámicas y

metáfora o concepto que viole la segunda ley de la termodinámica. El *metabolismo*, en conformidad con este principio, refiere la conservación adaptativa de dicho gradiente mediante procesos de composición/descomposición de sustancias materiales (anabolismo/catabolismo) para la obtención de energía (por ejemplo: el ciclo de Krebs para la respiración celular para la síntesis de ATP). Durante estas dinámicas de composición/composición, el organismo no compone y descompone materia, sino que *se* compone y descompone materialmente. Lo que no era propio pasa a ser propio, y lo que era propio pase a ser un residuo que debe ser eliminado o expulsado del organismo.

Dicho proceso, que va siempre de la ingesta a la excreción, es siempre direccional e irreversible, razón por la cual Erwin Schrödinger diferenció entre *entropía positiva* y *entropía negativa* para diferenciar, como más tarde haría Georgescu-Roegen, el cambio cualitativo de la materia y la energía en la cadena de transformaciones metabólicas:

¿Cómo evita la degradación el organismo vivo? (...) un organismo vivo aumentará continuamente su entropía o, como también puede decirse, produce entropía positiva (y por ello tiende a aproximarse al peligroso estado de entropía máxima que es la muerte). Sólo puede mantenerse lejos de ella, es decir, vivo, extrayendo continuamente entropía negativa de su medio ambiente, lo cual es algo muy positivo, como en seguida veremos. De lo que un organismo se alimenta es de entropía negativa. O, para expresarlo menos paradójicamente, el punto esencial del metabolismo es aquel en el que el organismo consigue librarse a sí mismo de toda la entropía que no puede dejar de producir mientras está vivo (Schrödinger 2015, 110–112).

Alimento, por tanto, es aquello que conserva la distancia de la vida respecto de su inevitable reingreso a la materia, y toxicidad es cualquier cosa que acorta esta distancia. En términos generales, esta comprensión metabólica del organismo es convergente con la larga tradición de pensamiento filosófico organicista que ha defendido una concepción de la vida como polaridad o mutabilidad incesante y creativa a las variaciones del entorno. Como señaló Georges Canguilhem —a quien Haraway da la espalda para seguir a Deleuze tomando del primero su comprensión de la sociedad como híbrido orgánico-maquínico (Hacking 1998)— la normatividad vital que singulariza al organismo vivo no puede comprenderse sino como oposición a la inercia y a la indiferencia de la materia. Ante la entropía creciente, la vida no puede permitirse ni la mera conservación de su propia identidad ni tampoco la acción

---

concentraciones fisicoquímicas. Así, el llamado *potencial de membrana* conlleva la asimetría de dos soluciones con diferente concentración de iones (potencial de difusión), lo que hace posible, en el caso de las células eucariotas, la serie de reacciones bioquímicas que conducen a la división longitudinal de los cromosomas, el núcleo que y el citoplasma o *mitosis celular*. “Como resultado de los procesos metabólicos, una célula crece y se divide para formar dos células (...) En el proceso ordenado que supone la división celular, la cantidad de todos los constituyentes de la célula se *duplica*. Esto implica el funcionamiento de la maquinaria química de la célula que suministra la energía y los precursores necesarios para la biosíntesis de las macromoléculas” Madigan et al. 2008, 3–4.

esquizofrénica; ni el atrincheramiento en la rigidez (propia del estado patológico) ni la desterritorialización indefinida. Tampoco puede dejarse llevar por las variaciones del medio sin apostar en cada caso por dejar de ser el organismo que es en el momento de la acción-apuesta:

Hoy como hace veinte años corro todavía el riesgo de tratar de fundar la significación fundamental de lo normal mediante un análisis filosófico de la vida, entendida como actividad de oposición a la inercia y a la indiferencia. La vida trata de ganarle a la muerte, en todos los sentidos de la palabra "ganar" y ante todo en el sentido en el que la ganancia es aquello que se adquiere por el juego. La vida juega contra la entropía creciente. (Canguilhem 1971, 183)

Tanto en el pensamiento de Kurt Goldstein como en el de George Canguilhem —figuras centrales en el pensamiento de la vida como dinámica polar, autorealizativa y normativa—, la entropía biológica referiría a todo aquello que, al aumentar, acerca al organismo vivo a una situación catastrófica. Como ha explicado Francisco Vázquez García, antes que a un relativismo biológico (para cada forma de vida sus malestares), el *perspectivismo relacional* de Canguilhem (aquel que nos obliga a cuestionar el relato del Chthuluceno) debe ser interpretado como un principio biohistórico: lo que una forma de vida *es*, resulta incomprensible sin atender a los caminos ontogenéticos o *biohistóricos* que ha recorrido en su andadura:

En el caso de Canguilhem, los valores biológicos, como la distinción entre salud y enfermedad, no pueden determinarse en términos universales y absolutos, con la mera inspección de los organismos. Dependen en cada caso de la relación entre el individuo y su medio específico, de modo que lo que en un entorno constituye una anomalía, en otro puede ser un adelanto evolutivo. Se constata de nuevo la condición no esencialista de este vitalismo. La diversidad de modos de vida remite a una pluralidad de normas y puntos de vista. Aquí resulta crucial el concepto canguilhemiano de *allure*, que podría traducirse por “andadura”. (Vázquez García 2015b, 528)

Léase: huella evolutiva singular, no solo huella interactiva plural. Los excesos de sympoiesis pueden llevar a desdibujar el hecho biológico sobre el cual se fundamentan todas las técnicas de vacunación. A saber, que cada organismo encarna una memoria inmunológica resultante de infecciones pasadas. Por ello, esta memoria inmunológica gravada en el organismo es única pese a las relaciones de parentesco que pueda tener con otros organismos que, como en el caso de los mamíferos, pueden transmitirse virus de unos a otros.<sup>67</sup> Es en

---

<sup>67</sup> Sobre la *zoonosis* puede leerse el artículo titulado “*El próximo virus*” publicado en *El País* escrito a cuatro manos por Jared Diamond y Nathan Wolfe a propósito de la crisis de la COVID 19. En el se destaca claramente la distinción entre flujos energéticos de alto y bajo riesgo inmunológico. Dado que los organismos humanos son muy semejantes a los de los otros mamíferos, los virus de unas especies a otras en el interior de redes de parentesco. De ahí el elevadísimo riesgo de infección en mercados de mamíferos salvajes. Diamond y Wolfe 2020.

este punto donde *energética* e *inmunología* se dan la mano para no soltársela: el organismo no puede conservarse en desequilibrio sin cerrarse dinámicamente y evitar, pese lo que le pese a las bio-ontologías cosmopolitas, una exposición radical al entorno o una hibridación no electiva.

Sin duda, ha sido el filósofo alemán Peter Sloterdijk quien ha radicalizado con mayor determinación esta postura al afirmar que los mecanismos inmunitarios son la *conditio sine qua non* de los fenómenos biológicos y sociales de organización. En sus términos: “Sólo con titubeos se ha empezado a entender que los llamados sistemas se convierten propiamente en sistemas, los seres vivos en seres vivos o las culturas en culturas gracias precisamente a dispositivos de carácter inmunológico” (Sloterdijk y Madrigal 2013, 22). En referencia a las investigaciones de finales del siglo XIX de Ilya Mechinov y sus discípulos Robert Koch y Paul Ehrlich, Sloterdijk nos recuerda cómo la inmunología hizo posible la traducción orgánica de la vieja teoría de la anamnesis platónica desplazando el mundo de las ideas por el mundo de los riesgos vitales, en la medida en que cada organismo ya nacería con el recuerdo de aquello que le amenazó en vidas pasadas:

Tales prestaciones se desarrollan de un modo especialmente impresionante en los sistemas biológicos inmunitarios (...) En ellas se puede leer la sorprendente idea de que ya seres vivos relativamente simples, como los insectos y los moluscos, portan en sí mismos una especie de «saber previo» de los riesgos vitales típicos de los insectos y los moluscos. Por consiguiente, los sistemas inmunitarios de este nivel pueden ser definidos como una serie de expectativas de vulneración incorporadas al propio ser y de los correspondientes programas a priori de defensa y reparación (Sloterdijk y Madrigal 2013, 22).

No habría, por tanto, sympoiesis cooperativa que no fuese, al mismo tiempo, una dinámica excluyente de aquellas formas de vida o sustancias cuya presencia puede implicar el desencadenamiento de una crisis sistémica y/o fisiológica. Por ello, a juicio de Sloterdijk (que podría ser presentado como la cara b conservadora y territorial, delimitadora de diferencias dentro/fuera vs. la celebración ontológica de la eliminación de barreras) la especie humana no podría ser comprendida sin atender a la producción antropológica de *esferas de inmunización*: el conjunto de barreras simbólicas, imaginarias, arquitectónicas, lingüísticas y climáticas mediante las cuales los seres humanos pueden habitar un mundo climatizado y escindido de la potencia irritante de la realidad.<sup>68</sup> Sloterdijk, quien toma de Arnold Gehlen la

---

<sup>68</sup> El concepto de *esfera* es el concepto en torno al cual Peter Sloterdijk ha construido su monumental trilogía Sloterdijk 1998, 1999, 2004 publicada en alemán por la editorial Suhrkamp, traducida al castellano por Isidoro Reguera y editada por Siruela. Ésta constituye a nuestro juicio un elemento imprescindible para pensar la necesidad de envoltura (o de membrana semipermeable) que caracteriza al metabolismo bioantropológico.

concepción del ser humano como ser vivo deficitario,<sup>69</sup> ha sostenido que una *esfera* es fundamentalmente una envoltura *protésica y atmosférica* (Sloterdijk et al. 2009, 33) que soporta y refleja la dependencia del ser humano respecto de la producción técnica, simbólica e imaginaria de microclimas adecuados a su organicidad y psico-actividad. Su volumen es variable y su superficie relativamente permeable. No pueden no dejar pasar nada, pero tampoco pueden dejar pasar cualquier cosa sin estallar.

La esfera es la redondez con espesor interno, abierta y repartida, que habitan los seres humanos en la medida en que consiguen convertirse en tales. Como habitar significa siempre ya formar esferas, tanto en lo pequeño como en lo grande, los seres humanos son los seres que erigen mundos redondos y cuya mirada se mueve dentro de horizontes. Vivir en esferas significa generar la dimensión que pueda contener seres humanos. Esferas son creaciones espaciales, sistémico-inmunológicamente efectivas, para ser estáticos en los que opera el exterior (Sloterdijk et al. 2009, 37)

Cuando contemplamos las esferas multiplicadas por un millón —o cuando nos asomamos por la ventanilla del avión y podemos observar con cierta claridad y extensión los mares de urbanizaciones; o cuando un helicóptero retransmite imágenes de un atasco— estamos frente a lo que Sloterdijk denomina *espumas*:

En la espuma rige el principio del co-aislamiento, según el cual una y la misma pared de separación sirve de límite en cada caso para dos o más esferas. Tales paredes, que se apropian ambos lados, son las interfaces originarias. Del hecho de que en la espuma físicamente real una burbuja concreta limite con una pluralidad de globos vecinos, que le condicionan la repartición del espacio, puede deducirse una imagen prototípica para la interpretación de asociaciones sociales: también en el campo humano las células concretas se aglutinan unas con otras por inmunizaciones, separaciones y aislamientos recíprocos. (Sloterdijk 2014, 48)

Ya sea una burbuja o un millón de burbujas configurando espumas, lo que se observa es un mismo fenómeno multiplicado: la dependencia del organismo humano respecto del cierre

---

<sup>69</sup> En su *Antropología filosófica*, Arnold Gehlen se pregunta: ¿No se podrá, basándose en las condiciones biológicas únicas, especiales y privativas del hombre, entender por qué es él un ser cultural? Gehlen 1993, 36. Gehlen concibió al ser humano es un organismo deficitario, carencial o un ser literalmente *monstruoso* por su falta de especialización. Éste carece de la dotación biológica suficiente que está presente en el resto de las especies animales, organismos cuya morfología presenta rasgos literalmente *especiales* para autoconservarse en relación con un entorno específico (*Umgebung*): “En efecto, morfológicamente, el hombre, en contraposición a los mamíferos superiores, está determinado por la *carencia* que en cada caso hay que explicar en su sentido biológico exacto como no-adaptación, no-especialización, primitivismo, es decir; no-evolucionado; de otra manera; esencialmente negativo. Falta el revestimiento de pelo y por tanto la protección natural contra la intemperie; faltan los órganos naturales de ataque pero también una formación corporal apropiada para la huida; el hombre es superado por la mayoría de los animales en la agudeza de los sentidos; tiene una carencia, mortalmente peligrosa para su vida, de auténticos instintos y durante toda su época de lactancia y niñez está sometido a una necesidad de protección incomparablemente prolongada. Con otras palabras; dentro de las condiciones *naturales*, originales y primitivas, hace ya mucho tiempo que se hubiera extinguido, puesto que vive en el suelo en medio de los animales huidizos ligerísimos y las peligrosas fieras depredadoras”. Gehlen 1993, 37.

parcial que hace posible la mediación electiva y artificial de la temperatura, los símbolos, las imágenes o los objetos que entran, salen o permanecen como envoltura orientada a conservar al organismo alejado de las fuerzas entrópicas:

Con ello, los seres humanos son básicamente y exclusivamente criaturas de su interior y producto de sus trabajos en la forma de inmanencia que les pertenece inseparablemente. Sólo crecen en el invernadero de su atmósfera autógena [...] Esos lugares atmosférico-simbólicos de los seres humanos dependen de su renovación constante; esferas son instalaciones de aire acondicionado de las que vale decir: no participar en su construcción e instalación es algo que ni siquiera entra en la consideración de seres que realmente viven en común. La climatización simbólica del espacio común es la producción originaria de cualquier sociedad. De hecho, los seres humanos hacen su propio clima, pero no lo hacen espontáneamente, sino bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas (Sloterdijk 2003a, 52).

Desde este enfoque, el problema del órgano exosomático como extensión fisiológica del organismo (que ya vimos en el pensamiento bioeconómico de Georgescu-Roegen) se resignifica en favor de la aclimatación del organismo en un mundo hostil. El *instrumento*, y la técnica en general, siempre es algo más que un útil: es la huella de la *incompletud* que lleva al ser humano a mirar hacia su entorno como si este fuera un depósito de *prótesis posibles* siempre susceptibles de ser convertidas en órganos exosomáticos que permitan compensar sus defectividad biológica definitiva.

*Homo sapiens*, en otras palabras, no es un ser carente que compensa la propia pobreza con la cultura, sino un ser dotado de una constitución lujosa que, mediante sus competencias protoculturales se hizo lo suficiente seguro para sobrevivir a los peligros y, eventualmente, prosperar (Sloterdijk 2003a, 542)

En efecto, si el pensamiento biológico de Haraway se nos presenta como un aparato categorial que nos permite pensar la apertura, la continuidad inmediatez de los organismos con sus otros, el pensamiento bioantropológico de Sloterdijk acentúa la necesidad del cierre precisamente como mecanismo de producción de distancia respecto a las mil formas del mal y del peligro que el ser humano se ha visto obligado a confrontar en la antropogénesis.

Entre medias de ambos, por su insistencia en la necesidad de pensar el cierre como modo de apertura y la apertura como modo de cierre dinámico, el filósofo italiano Roberto Esposito (a quien ya citamos anteriormente) reparó en aquello que hace conmensurables las nociones bio-médicas y epidemiológicas de la inmunidad con sus acepciones jurídico-políticas. Esposito mostró que el término latín *munus*, raíz común de los términos latinos *Communitas* e *Immunitas* señala en ambos casos un deber, obligación o don respecto compartido por todos los miembros de la comunidad, formada por el prefijo *cum-* (con) y *munus* (la obligación fundacional de lo que los miembros tienen en común). Por otra parte la *in-munidad* nombrada

por la composición de *Im-* (negación) y *munus* (obligación) señalaría precisamente a quienes están dispensados del deber común sin estar exactamente excluidos de la comunidad. Más bien, el *immune* está incluido mediante la exclusión o dispensa del deber que vincula a los otros. En este sentido, la dialéctica *Comunidad/Inmunidad* significaría el modo de existir en común liberado de toda connotación semántica tradicional (familia, nación, religión, estado, raza, pueblo) pero siempre vinculado a la cuestión de la inmunidad —a la exclusión inclusiva de aquello que niega lo común y que, al negarlo, señala los límites de la comunidad—. En este sentido, tal y como comenta Esposito coincidiendo con el enfoque de Haraway, en el núcleo de toda biopolítica emerge el perfil del sistema inmunitario (Esposito 2009b, 211). Ya se proyecte sobre el cuerpo de una población humana (cuya vida debe ser protegida frente a peligros internos y externos) o sobre la superficie celular del organismo humano (cuyas defensas inmunitarias es preciso reforzar frente al potencial riesgo de la negatividad), la reflexión inmunológica puede tener diversos tableros, pero siempre juega a lo mismo: ¿qué forma de vida participa del sí-mismo, y qué formas de vida deben ser negadas por negar lo propio del sí mismo? Sobre esta red de puentes semánticos, afirma Esposito, el sistema inmunitario se revela como el centro neurálgico a través del cual pasa el gobierno político de la vida biológica (Esposito 2009b, 212). En términos de Haraway:

el sistema inmunitario es un mapa diseñado para servir de guía en el reconocimiento y en la confusión del yo y del otro en la dialéctica de la biopolítica occidental, es decir, es un plan de acción para construir y mantener las fronteras de lo que se entiende por «el yo» y por «el otro» en el importante terreno de lo normal y de lo patológico. El sistema inmunitario es un terreno históricamente específico en el que interactúan, con una intensidad quizás solamente igualada en la biopolítica del sexo y de la reproducción, las siguientes fuerzas: la política global y local, la investigación dirigida hacia la obtención del Premio Nobel, las producciones culturales heteroglósicas, que van desde las prácticas dietéticas populares, la ciencia ficción feminista, la imagería religiosa y los juegos infantiles, a las técnicas fotográficas y la teoría estratégica militar; la práctica clínica médica; las estrategias inversoras de capital de riesgo, los avances cambiantes a nivel mundial en los negocios y en la tecnología y las más profundas experiencias personales y colectivas de encarnación, vulnerabilidad, poder y mortalidad (Haraway 1995a, 350; Esposito 2009b, 211-212)

Para concluir (y con esto nos situamos sobre la intersección de las concepciones inmunológicas y termodinámicas de lo vivo), la cuestión que debemos destacar es la siguiente: ya sea leída desde la óptica de su apertura sympoiética o de su clausura excluyente; ya sea analizada como dinámica que desdibuja la identidad o que la (re)produce y mantiene; ya sea enfocada al trasluz semántico de la tolerancia o del rechazo... en todos los casos: la razón por la cual un organismo no puede ni cerrarse en sí mismo enraízase en un materialismo termodinámico que la práctica totalidad de los discursos que han abordado la relación entre



inmunología y política han ignorado. Es el *factum metabólico* de que todo organismo tiene fuera de sí aquello que necesita para mantenerse alejado del equilibrio termodinámico. Así, el metabolismo es lo que le presta la energía a todo sistema inmunológico; lo que marca la diferencia entre inmunidad e *inmunización*. Sin el metabolismo, el problema de la inmunidad (ya sea biológica o biopolítica) encalla en un estatismo inoperativo. En este sentido, el organismo singular social —aquel que socializa como medio de autoconservación de sí y de los otros— no puede sino comprenderse en continuidad fisiológica o sympoiética con el metabolismo biofísico del que forma parte, y en relación de competencia con otros metabolismos sociales si estos se alimentan de las mismas fuentes de energía (cuando estas escasean). En cualquier caso, *todo metabolismo social depende de la actualización repetitiva (no-cíclica, sino irreversible) de aquellas rutas metabólicas (inputs-outputs) que le recorren, atraviesan y transforman mientras la vida permanece como constante*. Por tanto (y esta es la apuesta teórica), no es la comunidad existencial (Esposito) ni la esfera (Sloterdijk) el horizonte sobre el cual debe proyectarse en abstracto el problema de la inmunología política, sino sobre el metabolismo social dentro del cual la bioeconomía (que enraíza en los territorios) y la biopolítica (que interroga las instituciones de gobierno) convergen en el interior de un mismo horizonte analítico: la totalidad de los procesos sicionaturales que permiten la conservación adaptativa de aquellas rutas sociometabólicas que median la transformación de los *inputs biofísicos* y los *outputs biofísicos*. O dicho simplemente: la fisiología política de los metabolismos sociales.

### 1.8. Tres imágenes y un problema inacabado.

A lo largo de este laberíntico itinerario hemos atravesado, criticado y dialogado tres grandes narrativas —Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno— que en la actualidad tratan de ofrecer una imagen/metáfora actualizada acerca de qué significa *vida-humana* en el siglo XXI. Desde las distintas ópticas de las ciencias geológicas (preeminentes en el enfoque naturalista del Antropoceno), las ciencias sociales, la bioeconomía y la historia (empleados por los discursos anticapitalistas en los que se enmarca el Capitaloceno), la historia de la ciencia y las ciencias biológicas (transversal a los discursos post-naturalistas como el Chthuluceno) se ha podido constatar que la vida humana (el sujeto bio-antropológico) se concentra o diluye a medida que aumentamos o disminuimos el *zoom* o la escala espaciotemporal en que la que se analizan sus interacciones.

En efecto: cuando se observa el itinerario de la especie humana en los últimos 200.000 años o 13.000 años (desde un enfoque geológico), resulta incuestionable que durante

los últimos dos siglos el metabolismo bioantropológico ha crecido y se ha acelerado peligrosamente: el ser humano pasa de ser un organismo geológicamente inexistente a transformarse en una gran fuerza geológica (Crutzen y Stoermer 2000; Crutzen 2002; Steffen et al. 2007; Zalasiewicz et al. 2011). El hecho de que solo en el siglo XX se haya consumido tanta energía como en la totalidad anterior de su historia biológica resume consistentemente el punto que tratan de manifestar los teóricos del Antropoceno, y nos permite imaginar una función que permanece prácticamente en línea recta durante las primeras 19.999 partes y en la última veintemilésima se dispara generando un pico con más superficie que todo el recorrido anterior (McNeill 2001). Esta “nueva” conciencia ambiental habría permitido parametrizar límites planetarios (Rockström et al. 2009), el aumento del riesgo existencial (Bostrom 2002), y la emergencia de objetivos de desarrollo sostenible (Randers et al. 2019) que deberán orientar las políticas públicas. Sin embargo, pese a la apariencia de novedad, alarma, reacción o conciencia recién adquirida de estos discursos, en el plano histórico e institucional se nos presenta como la renovación léxica de aquellas perspectivas de cuño neomalthusiano que apuntan al volumen de la población humana en su conjunto y eclipsan las dimensiones histórico-políticas del fenómeno que analizan, reteniendo el foco de la atención pública en la necesidad de nuevos mercados eco-sostenibles: una suerte de revolución pasiva en la que el capital y la ciencia habrían de encargarse de solventar la crisis que solo ellos están en condiciones de diagnosticar (Hamilton et al. 2015).

Cuando aumentamos más el *zoom* y, con ello, nuestra sensibilidad teórica a fenómenos históricos, tecnológicos y geopolíticos se comienza a percibir con claridad que no ha sido la población humana en su conjunto (como colonia de insectos sociales) sino que *dentro de las poblaciones humanas* se desencadena a partir del siglo XVI una ola de violencia instrumental — imperial, racial, patriarcal, colonial (Mies 2001; Federici 2010)— que transforma millones de vidas humanas en instrumentos tecnológicos al servicio de fines ajenos, como el extractivismo que, como vimos en los apartados 1.2. y 1.3. no señala simplemente a los comienzos históricos del capitalismo, sino al comienzo de la ruta sociometabólica del capital en su sed crónica de recursos naturales y de combustibles fósiles (la plata y el mercurio en los siglos XVII y XVIII, el carbón en el siglo XIX, el petróleo y el gas natural en el siglo XX, entre otros). Las dimensiones sociales, políticas e institucionales del extractivismo nos permitieron explorar el coste ecosocial de las prácticas extractivistas en los metabolismos extractivo-exportadores, ya fuesen respaldados por gobiernos nacionales, como en el caso del *Consenso de los Commodities* (Svampa 2013; Svampa y Antonelli 2010; Gudynas 2019), o directamente colonizados por potencias militares y económicas extranjeras (Mitchell 2011).

En esta radiografía, como vimos el ser humano no explota la naturaleza a través del capital, sino que el capital como ecología sicionatural se desarrolla en la naturaleza (Moore 2015, 2016a; Harvey 1996), y desde ella organiza y garantiza aquellos flujos de nutrientes —supera aquellos límites espaciales y temporales— que habrá de reproducir o salvar para no cesar en su movimiento expansivo (Patel y Moore 2017). En este sentido, lo que Marx denominó la *fractura sociometabólica* (Marx 2017b; Foster 1999) entre el Hombre y la naturaleza y, aunque aparentemente refiera a un dualismo dialéctico obsoleto, señala directamente al problema del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo: la mutación del metabolismo bioantropológico en metabolismo bioantropológico capitalista. En este tránsito, que no es tanto un desplazamiento de un punto A a un punto B, como un *desquiciamiento* (apertura de una distancia A-B), el éxodo rural a las ciudades y la apertura de la diferencia sociometabólica campo/ciudad no puede ser comprendido, en términos biofísicos o bioeconómicos, como el origen congelado en un pasado irreversible, sino como gradiente o diferencial biofísico que no deja ni ha dejado de producir efectos irreversibles desde el interior de lo que denominamos el “metabolismo social capitalista”.

Por último, cuando aumentamos el *zoom* una vez más hasta observar la realidad con las lentes del microscopio, la humanidad se diluye en lo biológico y la acción de la humanidad sobre la Tierra se diluye con ello. No se trata de un efecto retórico: sobre una superficie que es constante inquietud e hibridación geo-bio-tecnológica (Haraway 1995a; Turner 2000) las mutaciones son la norma, y las “grandes fracturas” prácticamente invisibles. En el interior de este mundo microscópico e invertebrado, se nos descubre un mundo de fascinantes interacciones sympoiéticas que abre el pasado, presente y futuro a la potencia revolucionaria (tanto salvífica como catastrófica) de lo que siempre fue minúsculo: desde la peste negra de mediados del siglo XIV hasta la COVID19 que hoy paraliza la circulación del capital, es imposible pensar que la historia humana ha sido la concatenación de sucesos racionales ensamblados. Es decir, donde Bertolt Brecht plantea las preguntas del obrero frente a un libro de historia (*César derrotó a los galos. ¿No llevaba siquiera cocinero?*), el enfoque microbiológico del Chthuluceno se correspondería con las preguntas de una bacterióloga frente a un libro de historia. Colón viajó a América: ¿qué microorganismos europeos viajaron con él? Los humanos se dotaron de órganos sociales para colonizar la superficie terrestre: ¿solo los humanos la colonizaron? Estas son las preguntas que no puede olvidar ningún enfoque materialista que no quiera caer en la trampa del pensamiento abiótico: en la historia humana toda condición material de vida es ya condición biológica.

Ahora bien, esto no explica por qué fueron los organismos humanos y no otros invertebrados aquellos que estuvieron en condiciones biohistóricas de incendiar a su favor o en su contra los grandes depósitos energéticos del planeta Tierra. Por qué los océanos están repletos de bolsas de plástico diseñadas para manos humanas, y no para zarpas. Por qué la muerte epistemológica del antropocentrismo solo puede acontecer para la sensibilidad metafórica y simbólica de los organismos humanos. Ahora bien, esto no explica por qué fueron los organismos humanos y no otros invertebrados aquellos que estuvieron en condiciones biohistóricas de incendiar a su favor o en su contra los grandes depósitos energéticos del planeta Tierra. Por qué los océanos están repletos de bolsas de plástico diseñadas para manos humanas, y no para zarpas. Por qué la muerte epistemológica del antropocentrismo solo puede acontecer para la sensibilidad metafórica y simbólica de esta suerte de organismo que todavía seguimos siendo, y que hemos aprendido a llamar *humano*.

## Capítulo 2. El metabolismo social capitalista: todavía Marx.

Llamo “canalla” al hombre que intenta acomodar la ciencia a un punto de vista dependiente de un interés externo a la ciencia, ajeno a la ciencia, en vez de por sí misma, aunque sea errónea.

Karl MARX, *Teorías de la plusvalía*, 1862-1863.

### Introducción: todavía Marx.

Vivimos tiempos ecológicamente problemáticos, por ello no debe sorprender que los grandes pensadores —los llamados clásicos— parezcan tener tantas vidas como grandes problemas puedan tener las sociedades. Es inevitable: el retorno a un clásico no podrá escapar jamás de la sospecha de estar tratando de resucitar al mismo muerto cada vez que un gran problema nos lleva a revitalizar a quienes para muchos no son sino cadáveres textuales. Foucault dijo en 1966, no sin cierta malicia, que el marxismo se encontrarían en el pensamiento del siglo XIX como pez en el agua porque en cualquier otra parte dejaría de respirar (Foucault 2010b, 256).

En lo que toca al pensamiento socionatural de Marx, este mismo distanciamiento aparece y reaparece en toda la corriente de pensamiento ecológico, bioeconómico y ecosocialista que ha asociado a Marx (no sin razones) con una concepción u optimismo prometeico en el desarrollo histórico y tecnológico de las fuerzas productivas. Por esta razón, John Passmore, en *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition* (1974), llegará a afirmar que ninguna idea es ecológicamente tan peligrosa como la doctrina hegeliana-marxista (Saitō 2017a, 9). Al tratarse de una teoría indisociable de su componente religioso (su particular promesa de salvación), Nicholas Georgescu-Roegen se distancia del mismo pensador al que atribuye numerosos reconocimientos:<sup>70</sup>

al igual que Marx, creo que el conflicto social no es una mera creación del hombre sin raíz alguna en las condiciones humanas materiales. Pero, al contrario que Marx, considero que, debido precisamente a que el conflicto tiene tal fundamento, no puede eliminarse ni por decisión del hombre de hacerlo así ni por la evolución social de la humanidad. El dogma marxista en su forma amplia ha sido frecuentemente aclamado como una nueva religión. En un aspecto, la idea es correcta: al igual que todas las religiones, el dogma proclama que hay un estado eterno de felicidad en el futuro del hombre. La única diferencia es que el marxismo promete tal estado aquí, en la tierra: una vez que los medios de producción estén socializados por el advenimiento del comunismo, eso será el fin de todo cambio social (Georgescu-Roegen 1996, 380).

---

<sup>70</sup> Entre otros: “Muy posiblemente, si Darwin hubiese nacido cien años después, la evolución hubiera seguido siendo un asunto en gran parte misterioso. Lo mismo puede aplicarse a Marx y, como mínimo, a su análisis de la sociedad; con su mente creativa, el Marx del siglo XX hubiera sido probablemente el mayor economista de todos los tiempos.” Georgescu-Roegen 1996, 130.

No haría falta llegar al eclipse del Primer Plan Quinquenal del estalinismo para desmontar definitiva e históricamente toda relación feliz entre el marxismo y el ecologismo que nos es contemporáneo. Tanto la matriz prometeica como el antropocentrismo incurable del pensamiento de Marx y de Engels se acusarían de manera pronunciada en el *Manifiesto comunista*, donde los autores habrían mostrado una admiración excesiva por las tasas de progreso histórico que arrastra la burguesía con su avance.<sup>71</sup> También la llamada primera ola de pensadores ecosocialistas como Michel Löwy, Ted Benton, André Gorz o James O'Connor se habrían distanciado del productivismo residual de un Marx excesivamente alineado con la potencia emancipadora del industrialismo.

Un bloqueo semejante a la utilidad del pensamiento socionatural de Marx puede ser identificado precisamente en la línea de pensamiento marxista que operó la desnaturalización radical de las categorías de su pensamiento maduro. Esta *nueva lectura de Marx* (*neue Marx-Lektüre*) fue desarrollada en Alemania por autores como Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Michael Heinrich o Ingo Elbe, y ha sido seguida en España por Clara Ramas San Miguel y César Ruiz San Juan.<sup>72</sup> Esta corriente de interpretaciones ha sido fundamental para poner de manifiesto la crítica marxiana a la *naturalización fetichista* operada por la economía política burguesa. Marx aquí es fundamentalmente un pensador que desnaturaliza lo que en las sociedades capitalistas son relaciones sociales radicalmente históricas: un pensador no de las realidades cuantitativas (relativas a la relación trabajo-precio de las mercancías), sino de la realidad cualitativa que permite que las mercancías sean conmensurables entre sí (intercambiables) dentro de un régimen social-relacional dominado por la figura del *trabajo privado*.

Por efecto de este momento des-naturalizador (sin duda central en la obra de Marx), estas lecturas tienden a eclipsar lo que a nuestro juicio (y para nuestros intereses teóricos) es más relevante: el hecho de que Marx no solo critica por ahistóricas las relaciones naturalizadas en la economía política burguesa, sino que también llegó a elaborar su propia fundamentación científico-natural con la que mostrar (no solo en el plano social e histórico, sino también en el natural físico-químico) la dimensión ideológica de la economía política que critica. Es en dicha fundamentación naturalista de su pensamiento histórico donde salta a escena la

---

<sup>71</sup> Según los alemanes Thomas Petersen y Malter Faber: “This optimism of progress is certainly due to his great respect for the capitalist bourgeoisie, which is already documented in the *Manifesto of the Communist Party*.” Petersen y Faber 2018, 139 en Saitō 2017a, 10

<sup>72</sup> Como formas teóricas refinadas muy recientes de esta línea interpretativa, pueden consultarse el libro de Clara Ramas San Miguel, *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*, 2018, y el detallado estudio de César Ruiz San Juan, *Historia y sistema en Marx*, 2019.

influencia del químico industrial alemán Justus von Liebig (1803-1873), la atención y los apuntes dedicados por Marx a los debates acerca de los límites químicos de la rentabilidad del suelo, y, sobre todo, la centralidad del concepto de *metabolismo social* a la hora de definir el proceso de trabajo como mediación entre el hombre y la naturaleza, y como actividad sacionatural y transhistórica que se produce, variando sus modos de organización concretos, en toda sociedad humana pensable.

En la vasta actualidad de los marxismos del siglo XXI, la importancia teórica del concepto de «metabolismo social» (*Stoffwechsel*) como la matriz naturalista del pensamiento de Marx ha sido vindicada y revitalizada gracias a una serie importante de publicaciones, entre las cuales —y pese a sus importantes diferencias— cabría destacar, primero, la reimpresión en 1971 de la tesis doctoral de Alfred Schmidt, dirigida por Adorno y Horkheimer, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx* (1977). Después, la obra de obra de Paul Burkett publicada en 1999, *Marx and Nature* (2014). Un año más tarde aparece la obra que va a marcar un antes y un después en toda esta historia: *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (Foster 2000), de John Bellamy Foster, que desde 1999 ya había defendido la teoría marxiana de la “factura metabólica” que en las décadas siguientes se irá afirmando como una de las categorías centrales para pensar la relación entre marxismo y ecología (Sacher 2015). En cualquier caso, la obra fundamental para descubrir la matriz sacionatural del pensamiento de Marx se encuentra en la obra del japonés Kohei Saitō, de la Universidad de Osaka, publicada en 2017 y galardonada con el premio Deutcher por su detallada revisión de los cuadernos de ciencia natural de Marx, titulada *Karl Marx's ecosocialism. Capitalism, nature, and the unfinished critique of political economy* [*El ecosocialismo de Karl Marx. Capitalismo, naturaleza y la crítica inacabada a la economía política*].

Aunque habría que atribuir a Georg Lukács y al marxista húngaro István Mészáros (1930-2017) el haber señalado a la categoría de metabolismo social como clave por la cual la dialéctica no podía restringirse a relaciones sociales humanas (como si en su dialéctica interna estuviesen comprendidos todos los factores que es preciso tener cuenta),<sup>73</sup> creemos que la

---

<sup>73</sup> Foster reconoce explícitamente la centralidad de la obra de István Mészáros como antecedente en la comprensión triádica capita-humanidad-naturaleza implícita en la categoría de metabolismo social de Marx. Concretamente: “El énfasis de Lukács sobre la centralidad del concepto del metabolismo social en Marx iba a ser continuado por su asistente y colega más joven, István Mészáros, en *La teoría de la alienación de Marx*. Para Mészáros, la «estructura conceptual» de la teoría de la alienación de Marx implicaba la relación triádica de la humanidad-producción-naturaleza, donde la producción constituía una forma de mediación entre la humanidad y la naturaleza. De esta manera los seres humanos podrían ser concebidos como los seres «auto-mediadores» de la naturaleza. En consecuencia, no debería sorprendernos que haya sido Mészáros quien presentó la primera crítica marxista comprensiva de la crisis ecológica planetaria emergente en su Discurso del Premio Deutscher 1971, publicado un año antes del estudio sobre *Los límites del crecimiento* del Club de Roma. En *Más allá del capital* él iba a desarrollar más este tema en relación con una crítica a fondo del metabolismo social alienado del capital,

obra de Saitō constituye la referencia contemporánea fundamental para el análisis del pensamiento sacionatural de Marx tal y como este se articula en torno a los distintos usos del concepto de metabolismo social. A su vez, constituye una corrección importante respecto de los estudios sociometabólicos de ascendiente marxiana que siguieron la lectura de Alfred Schmidt (Toledo 2013; Molina y Toledo 2014). Por ello, en este capítulo suscribiremos la tesis de Kohei Saitō, según la cual el concepto de metabolismo permitió a Marx pensar históricamente las transformaciones de la sociedad en lo que estas tenían de naturales, junto al estudio de las transformaciones de la naturaleza como naturaleza socializada. En sus términos:

El concepto de metabolismo le permitió comprender no solo las condiciones universales y transhistóricas de la producción humana, sino investigar la radicalidad de sus transformaciones históricas bajo el desarrollo del moderno sistema de producción y el crecimiento de las fuerzas de producción (Saitō 2017a, 15; la traducción es nuestra).<sup>74</sup>

Dejando de lado los debates acerca de si la ecología ocupa un lugar central (tesis de Kohei Saitō) o ningún lugar (tal y como defenderían los críticos de la ingenuidad prometeica), en este capítulo comenzaremos analizando aquellos elementos metafóricos, conceptuales y metodológicos del pensamiento sacionatural de Marx (2.1) que deben ser comprendidos en continuidad con su definición del proceso de trabajo *humano* como metabolismo social que media la relación del Hombre con la naturaleza (2.2.). Desde este punto de vista ofreceremos una breve crónica de los debates acerca de la existencia/inexistencia de una matriz económico-ecológica en el pensamiento de Marx (2.3) para concluir que, al margen de la postura que se tome a este respecto, el momento fisiológico del pensamiento marxiano vinculado a la *fractura metabólica* (Bellamy Foster) abierta entre el campo y la ciudad es indisociable de su crítica a la economía política burguesa, tal y como ponen de manifiesto la dualidad *material* (*Stoffwechsel*)/formal (*Formwechsel*) que le dio Marx al concepto de *metabolismo social* (Kohei Saitō) (2.4.).

Desde este enfoque, nuestra lectura sitúa la apertura del gradiente biofísico campo/ciudad como correlato metabólico de la apertura de la jornada laboral: ese proceso espaciotemporal en que los organismos humanos aparecen integrados en el interior de un metabolismo social cuyo fin no es la satisfacción de las necesidades humanas, sino la producción de plusvalor.

---

incluyendo sus efectos ecológicos, en su discusión sobre «la activación de los límites absolutos del capital», asociada con la destrucción de las condiciones de reproducción metabólica social». Bellamy Foster 2013, 3.

<sup>74</sup> “The concept of metabolism allowed him not only to comprehend the transhistorical universal natural conditions of human production but also to investigate their radical historical transformations under the development of the modern system of production and the growth of forces of production”. Saitō 2017a, 15.



Como si se tratara de una grieta bio-histórica por la que se derrama o desangra energéticamente la Tierra, la jornada laboral no es una franja temporal inmaterial (simple tránsito aritmético de la hora en que comienza a la hora en que termina), sino el *espacio-tiempo* en que acontece la metabolización capitalista del planeta Tierra bajo la supervisión activa (más o menos automatizada) de organismos humanos (2.5). En este sentido, y dicho en términos sympoiéticos, la jornada laboral es la dimensión espaciotemporal donde se ensamblan y desensamblan los organismos sociales o laborales llamados *empresas de producción capitalistas*, aquellos organismos socio-bio-históricos cuya vida y lucha por la supervivencia acontece en el interior de una realidad muy distinta a la realidad biológica y cooperativa en la que se desplegaron las sociedades humanas a lo largo del Holoceno. Nuestra identificación de estos “organismos sociales” como células malignas (2.6.) responde a una de las tesis centrales de Marx: cada unidad productiva de capital solo puede crecer para sobrevivir, y en su modo de luchar por su propia supervivencia —cooperando, destruyendo, fagocitando o parasitando a otras empresas— no tiene otra opción racional que maximizar su eficacia extractiva de valor. Esta es tanto la razón ecopatológica de su malignidad como la importancia del control de su crecimiento en el cuerpo social: al margen de toda consideración moral, para esos organismos sociales todo razonamiento ecológico es contradictorio al imperativo genético del máximo rendimiento y, por tanto, a sus probabilidades de supervivencia.

De este modo, ya tendríamos una *forma celular* candidata a ser aquello que, en pequeñas cifras, aumenta la productividad sin constituir una fuerza ecopatológica planetaria. Sin embargo, su multiplicación y crecimiento exponencial durante los últimos doscientos cincuenta años —y su capacidad para aumentar su rendimiento competitivo mediante la absorción de nuevas fuentes de energía— sería la responsable de generar sobre los ecosistemas terrestres una presión *interna* análoga (que no idéntica) a la que produce un cáncer en un organismo. Dicho de una vez: la comprensión de la *empresa capitalista*, como *organismo social cooperativo* que se conforma en la jornada laboral, que está por principio (y salvo en situaciones de coacción externa) racionalmente desvinculado de las necesidades o las urgencias antropológicas constituye, a nuestro juicio, la principal aportación de Marx al Antropoceno (2.7.). Al mismo tiempo, el nacimiento y la proliferación de estas *células capitalistas*, que no pueden dejar de competir entre sí maximizando su rendimiento, señala a la *fractura metabólica entre el campo y la ciudad* como principal factor causal de la crisis biopolítica en el siglo XXI.

## 2.1. El pensamiento sacionatural de Marx: el sentido de las metáforas organicistas de la sociedad.

...hace más de dos mil años que la inteligencia humana procura en vano desentrañar su secreto, mientras que ha logrado hacerlo, cuando menos aproximadamente, en el caso de formas mucho más complejas y llenas de contenido. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las células que lo componen. Cuando analizamos las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces de los unos y los otros.

Para la sociedad burguesa la *forma mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía, es la *forma celular económica*. (Marx 2017a, 44)

Aunque sin duda la génesis del metabolismo social capitalista puede y debe ser rastreada siglos antes de este periodo, las últimas décadas del siglo XVIII y el siglo XIX constituyen los escenarios históricos donde acontecen muchas de las grandes transformaciones antropológicas que todavía hoy seguimos tratando de asimilar. Cabría subrayar, como hizo Karl Polanyi en *La gran transformación*, la subsunción de la tierra, el trabajo y el dinero al mundo de la mercancía en paralelo a la concentración de la población en las ciudades industriales y a la emergencia de una nueva y peligrosa interdependencia planetaria como elementos centrales de estas transformaciones:

A fin de cuentas, la concentración de la población en las ciudades industriales, que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVIII, modificó completamente la situación, primero a escala nacional, más tarde a escala mundial. La verdadera significación del librecambio proviene de haber efectuado esta gran transformación. La movilización de los productos de la tierra se extendió a las zonas rurales de las regiones tropicales y subtropicales; la división del trabajo entre industria y agricultura se generalizó a todo el planeta. En consecuencia, poblaciones de zonas lejanas se vieron arrastradas por el torbellino de un cambio cuyos orígenes les resultaban oscuros, mientras que las naciones europeas pasaba a depender, en lo que se refiere a sus actividades cotidianas, de una integración de la vida de la humanidad que aún no se había alcanzado. Con el librecambio estallaron los nuevos y terribles riesgos de la interdependencia planetaria. (Polanyi 2007, 293–294)

El despliegue geográfico de la revolución industrial, el nacimiento de las masas proletarias, la consolidación del imperialismo colonial, el desplazamiento definitivo del Antiguo Régimen por las llamadas revoluciones burguesas (en la que no debemos incluir precozmente la Revolución Francesa de 1789); el reconocimiento jurídico de la propiedad de la fuerza de trabajo como mercancía (cristalizado arquetípicamente en el Código Napoleónico de 1804); las migraciones masivas a las ciudades que se prolongan hasta el siglo XX (y hasta hoy); el impacto sociocultural del evolucionismo darwinista; la enunciación progresiva de los principios de la termodinámica en paralelo al aumento del rendimiento de los motores de

combustión; la expansión de las redes ferroviarias, de las rutas marítimas comerciales y de los tendidos eléctricos que contrajeron el espacio y el tiempo desdibujando la diferencia entre el día y la noche; el desarrollo de la química agrícola y el desarrollo de la banca y de las finanzas en paralelo a la acumulación acelerada de capitales industriales y a un crecimiento que vio nacer el urbanismo y la higiene pública como reacción tardía a un proceso no planificado; el descubrimiento de los microorganismos como responsables de las enfermedades infecciosas, la hospitalización de las sociedades, el nacimiento de la epidemiología y el alcantarillado moderno para evitar las pandemias de peste y de cólera; los tsumamis de urbanización que se expandieron hasta las colonias sobre los rieles de los complejos entramados económicos y diplomáticos que terminarían por colapsar en la Primera Guerra Mundial. Todos ellos son acontecimientos complejamente interrelacionados cuya ubicación cronológica podría resultar tan equívoca como tratar de pensar todos estos eventos a partir de esquemas lineales.

En efecto, el desarrollo de estos procesos interconectados durante el periodo denominado por Hobsbawm la Era del Capital (1848-1875) fue el mundo de Marx (1818-1883). Literalmente, un cuerpo que invirtió la práctica totalidad de su energía vital viajando, escribiendo y estudiando con un objetivo científico rayano al suicidio: asimilar desde un enfoque integral e interdisciplinar las profundas transformaciones de su tiempo para reconducir el proceso sociohistórico desencadenado por las tendencias autónomas del capital. A este proceso científico le venía aparejado otro político: la organización sociopolítica e ideológica del proletariado como sujeto revolucionario para la socialización de los medios de producción y la abolición de la propiedad privada.<sup>75</sup>

Es de sobra conocido que para Marx los auténticos problemas de su momento histórico no se encontraban en lo que sucedía en el interior de las facultades de filosofía (tal y como recriminará a los idealistas alemanes)<sup>76</sup> ni constituían principalmente problemas de orden

---

<sup>75</sup> También es cierto que Marx, antes que un individuo, fue una inteligencia rodeada de personas que protegieron y conservaron con todas sus fuerzas disponibles el mantenimiento de su productividad intelectual. Friedrich Engels (1820-1895), en quien recaerá la ingente tarea de editar sus manuscritos para la composición del segundo y el tercer volumen del Capital tras su muerte, fue un aliado intelectual y financiero incansable de Marx que nunca dejó de sostener intelectualmente su trabajo. Su esposa, Jenni von Westphalen (1843-1881), intelectual y escritora prusiana, quedó al cargo de los cuidados de una familia que verá morir de hambre a cuatro de sus siete hijos. Por otra parte, desde sus primeras labores periodísticas, las redes de socialistas y comunistas con las que trabajó en París, Bruselas —donde escribe el *Manifiesto comunista*—, Colonia y Londres —donde publica el primer volumen de *El Capital*— actuaron como medios de expansión y difusión de sus escritos. Por ello no se puede dejar de destacar que históricamente, Marx puede ser leído como individuo singular, pero solo puede ser entendido en su ecosistema relacional.

<sup>76</sup> Recordemos la apertura de *La ideología alemana*: “Según anuncian los ideólogos alemanes, Alemania ha pasado en estos últimos años por una revolución sin igual. El proceso de descomposición del sistema hegeliano, que comenzó con Strauss, se ha desarrollado hasta convertirse en una fermentación universal, que ha arrastrado consigo a todas las «potencias del pasado». En medio del caos general, han surgido poderosos reinos, para

cultural o religioso. Para el autor de *Das Kapital*, los grandes acontecimientos de su tiempo debían ser buscados en las relaciones económicas de propiedad entre lo que ya entonces eran los propietarios en general —incluidos aquellos propietarios tan extraños como eran los trabajadores— y las mercancías que intercambiaban entre sí —incluida esa mercancía tan extraña que era la fuerza de trabajo humano—. Marx buscó detrás de lo que las relaciones económicas aparentaban ser a plena luz del día; detrás de los contratos, de los salarios, de los precios y de los intercambios mediante los cuales las mercancías pasaban de mano en mano, para revelar en la lógica misma de su movimiento el gran secreto de la mercancía: la escisión histórica del valor en valor de uso (cualidad de aquello que tiene la potencia de satisfacer una necesidad humana cualquiera) y valor de cambio (como cualidad de aquello que tiene la potencia de ser intercambiado por cualquier otra mercancía dentro de un sistema de equivalencias monetarias). De aquí la profundidad filosófica del enunciado: 1 levita = 20 varas de lienzo, donde el “igual” es el hilo que conforma una red ontológica de equivalencias cerrada sobre sí misma como un diccionario.<sup>77</sup>

El hecho de que en este diccionario ontológico de las mercancía moderna esté escrita la entrada *trabajador* como equivalente de “propietario privado de fuerza de trabajo ” (para la cual es necesaria la escisión del sujeto trabajador en propietario de fuerza y fuerza poseída) significa y expresa, a juicio de Marx, Engels o Polanyi, una mutación bio-antropológica (pues enraíza más allá de lo que las poblaciones humanas tienen de específico), de consecuencias colosales. Polanyi habla de una transformación antropológica, pero para no restringir los efectos de esta transformación al plano de las relaciones sociales humanas, Marx utilizaba otro concepto: el *metabolismo* (en alemán: *Stoffwechsel*) que media la transformación, recreación o coproducción recíproca de los cuerpos humanos, sus medios de producción y las sustancias naturales (orgánicas como las semillas y los animales; inorgánicas como la piedra y la madera) sin las cuales el ser humano estaría obligado a producir su vida de la nada. Y eso es

---

derrumbarse de nuevo enseguida, han brillado momentáneamente héroes, sepultados nuevamente en las tinieblas por otros rivales más audaces y más poderosos. Fue esta una revolución junto a la cual la francesa es un juego de niños” Marx y Engels 2014, 13.

<sup>77</sup> La interpretación de la carga filosófica de los tres primeros capítulos del capital, dedicados a la mercancía, al proceso de intercambio y al dinero, respectivamente, ha sido y sigue siendo uno de los grandes caballos de guerra de la hermenéutica marxista respecto del problema *cómo leer El Capital*. En este sentido, a la cadena de recepciones que, desde Lenin, hicieron de la dialéctica la única clave hermenéutica posible; le sigue la renovación del marxismo Althusser en su célebre *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital* (1969); la obra *La filosofía de El Capital* de Martínez Marzoa publicada en 1983, donde se afirmaba de manera rotunda la inexistencia de un método dialéctico en El Capital, o *El Orden del Capital*, de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre 2011; o la *Nene Marx-Lektüre* ya mencionada, que incluye la obra *¿Cómo leer El Capital de Marx?* 2011, y siguen esta línea anti-dialéctica, anti-determinista y, por lo dicho, también anti-naturalista de la obra de Marx. Aunque insuficiente, la lista de trabajos mencionados da buena cuenta del campo de estudios abierto en torno a la posición del problema de los tres primeros capítulos en el conjunto de la obra.

precisamente lo que la naturaleza tiene prohibido a todos los seres vivos —incluidos a los humanos—: hace algo a partir de nada. Como señaló Alfred Schmidt en su obra ya clásica *El concepto de la naturaleza en Marx*:

el Marx del análisis económico, mucho más crítico, se sirve del término *Stoffwechsel* [intercambio orgánico] (sic), de un tinte científico-natural pero no por ello menos especulativo, cuando examina la mutable, pero no en fondo insuprimible lucha del hombre con la naturaleza. Este intercambio orgánico está vinculado con las leyes naturales que preceden a los hombres. Todo acto de dar forma a una sustancia natural debe obedecer a la legalidad peculiar de la materia. “El hombre sólo puede proceder en su producción como la naturaleza misma, es decir, sólo puede *cambiar las formas de las sustancia*”. (Schmidt 1977, 84)

Aunque muy cercano al pensamiento de Feurbach,<sup>78</sup> una de las obras que popularizaron el concepto de *metabolismo social* en el siglo XIX fue *Der Kreislauf des Lebens* [El ciclo de la vida] (1852), del fisiólogo y filósofo Jacob Moleschott (1822-1893), donde se comenzaban a describir en detalle las rutas metabólicas que hoy conocemos como *cadena trófica*: el ciclo de transformaciones o metabolizaciones físico-químicas a través de las cuales vida y la muerte de unas formas de vida se soportan mutuamente mediante la transformación de su propia corporalidad en nutrientes. Aunque Marx habría utilizado el concepto antes de leer a Moleschot, una carta enviada a su esposa Jenny el 21 de junio de 1856 (aunque carente *per se* de valor teórico), refleja que Marx tenía el concepto de metabolismo muy presente: “no es el amor por el hombre de Feuerbach, ni por el metabolismo de Moleschot, ni por el proletariado, sino el amor por la mujer querida, en este caso por ti, lo que hace que un hombre vuelva a ser hombre” (en Toledo 2013, 45).

En este punto, si se quiere abordar el pensamiento sicionatural de Marx sin ignorar los conceptos fisiológicos básicos que él no ignoraba, es importante recordar que desde que Theodor Schwann (reconocido como uno de los padres de la teoría celular en la Alemania de Marx) utilizara por primera vez en un sentido técnico el adjetivo *metabolische* en 1839 (del griego *μεταβολή*, *metabole*, “cambio”, junto al sufijo *-ισμός*, *-ismo*, indicador de cualidad) el término metabólico sirvió para diferenciar los cambios químicos de los cambios meramente combinatorios de estructuras moleculares en el interior en las células, a los que denominó *plásticos*:

---

<sup>78</sup> La afinidad filosófica entre Feurbach y Moleschot le sirve a Saitō para demostrar que el distanciamiento de Marx con el primero es proporcional a la diferencia que separa su orientación crítica con el materialismo natural del segundo: “One can also infer from the affinity between Feuerbach and Moleschott that Marx after 1845 neither accepted nor praised natural scientific materialism. Moleschott was, like Feuerbach, too easily satisfied with reducing all perceptions and appearances to their «essence», that is to say, «matter» and «force», in order to oppose his radical materialist world-view to philosophical dualism” Saitō 2017a, 83.

La cuestión sobre la fuerza fundamental de los organismos se reduce a la cuestión de las fuerzas fundamentales de las células individuales... Los fenómenos [de estas fuerzas] se pueden ordenar en dos grupos de forma natural: en primer lugar los que tienen que ver con la combinación de las moléculas para formar una célula, podemos llamarlos fenómenos plásticos de las células; en segundo lugar, los fenómenos que resultan de los cambios químicos tanto de las partículas que componen la propia célula, como del citoblastema que está alrededor; éstos pueden llamarse fenómenos metabólicos (τὸ μεταβολικόν, lo que es susceptible de provocar o sufrir un cambio). (Schwann en Fraser Harris 1917)<sup>79</sup>

Esta diferencia entre lo plástico y lo metabólico es fundamental para identificar la fisiología económico-política marxiana, pues señala precisamente al tipo de transformaciones fisicoquímicas irreductibles una comprensión mecanicista, combinatoria o atomista de los procesos biológico-sociales pensados como sumatorio de interacciones individuales. Es decir, en el momento en que se percibe la diferencia entre aquello que es susceptible de provocar o sufrir un cambio (cambio material), y aquello que puede intercambiar materia y energía con el entorno (intercambio material) comprendemos dos cosas a nuestro juicio esenciales.

Primero, por qué en el prólogo de la edición alemana de *El Capital* Marx se sirve de una metáfora fisiológica —“Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las células que lo componen” (Marx 2017a, 44)— para afirmar, en contra de lo que resultaría mecánicamente intuitivo, que estudiar la célula es siempre más compleja que estudiar organismoísmico: exactamente lo opuesto a lo que sucede con las piezas de una máquina donde el ensamblaje da lugar a una realidad más compleja que los elementos ensamblados.<sup>80</sup> Este era uno de los aspectos centrales del adjetivo *metabolische* utilizado por Theodor Schwann en sus tratados sobre el metabolismo de las células. A partir de ese momento, el término *Stoffwechsel* será traducido y propagado con el término francés “*metabolisme*” (García Palacios 2019, 144). Más allá de su influencia en científicos como Julius von Mayer y Justus von Liebig —que tendrán una notable influencia en el pensamiento maduro de Marx—, según John Bellamy Foster: “Marx había estudiado en 1864 la obra del fisiólogo alemán Theodor

---

<sup>79</sup> Posteriormente, servirá para nombrar la capacidad de los seres vivos para obtener y liberar materia y energía mediante la composición de sustancias complejas a partir de sustancias simples y, a la inversa, para la descomposición de compuestos en sustancias más simples, describiendo los dos procesos que años más tarde recibirán el nombre de *catabolismo* y *anabolismo*.

<sup>80</sup> En términos de complejidad esta diferencia distingue lo que Edgar Morin denominó *propiedades emergentes*, que surgen en los sistemas donde el todo es más complejo que las partes, de las *propiedades inmergentes*, donde el todo es más simple que las partes. Este segundo tipo de sistemas se generan por efecto de una coacción acumulativa: en comparación con todos los estados posibles de un elemento singular (por ejemplo, un átomo) el todo (la molécula) se presenta en un estado más estable, justamente, porque cada elemento constriñe a cada elemento, tal y como sucedería en una manifestación de bailarines. Véase el apartado dedicado a *Los constreñimientos* del primer volumen de *El método*. Morin 2010, 135–139.

Schwann, y estaba profundamente impresionado por ella.” (Bellamy Foster 2000, 248).<sup>81</sup> La misma conexión ha sido trazada por Y.M. Uranovsky en un texto clásico, “*Marxism and natural science*” (Uranovsky 1935; en N. I. Bukharin et al., 1935, 140). En cualquier caso, lo teóricamente relevante no descansa en la relación del pensamiento de Marx con la postura de un científico natural específico, sino con el modo en que la fisiología, la química agrícola y la incipiente teoría celular permitieron dotar de un fundamento científico-natural a la vieja premisa aristotélica según la cual el todo sería anterior a las partes: la actividad del viviente como proceso simultáneamente *productor* y *consumidor* tanto del organismo como del medio en que se realiza incesantemente, y donde la actividad de cada célula singular no puede ser entendida al margen de los procesos fisiológicos del conjunto.

De todo esto se deduce también (y esto jamás será excesivamente subrayado) por qué la traducción de *Stoffwechsel* como intercambio material es catastrófica: desde el momento en que aceptamos que la categoría de *metabolismo* (*Stoffwechsel*) refiere a un intercambio material y no a un cambio material o a una transformación simultánea y recíproca, las metáforas fisiológicas utilizadas por Marx terminan contradiciendo la naturaleza holística de su enfoque teórico. Frente a la idea de que las metáforas fisiológicas y organicistas no serían sino una mera superestructura léxica (cuasi poética) respecto de lo estructural del pensamiento marxiano,<sup>82</sup> resulta fundamental comprender que sus metáforas orgánicas y naturalistas son adecuadas al holismo metodológico con el que Marx trataba de denunciar el individualismo metodológico de la economía política burguesa. De este modo, tal y como vemos en los *Grundrisse*, el sistema social burgués no deja de ser un sistema orgánico, y por esta razón el todo es anterior a las partes (los órganos) que no pueden ser analizadas como totalidades al margen de su ensamblaje sistémico. El siguiente pasaje no deja dudas al respecto:

Si en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económico-burguesa, y así cada elemento puesto es al mismo tiempo supuesto, tal es el caso con todo sistema orgánico. Este mismo sistema orgánico en cuanto totalidad tiene sus supuestos, y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad plena consiste precisamente [en que] se subordina todos los

---

<sup>81</sup> La cita continúa: “Desde la década de 1840 hasta el momento actual, el concepto de metabolismo se ha utilizado como categoría clave en el enfoque que la teoría de los sistemas da a la interacción de los organismos con su medio. Comprende el complejo o proceso bioquímico del intercambio metabólico, a través del cual un organismo (o una célula dada) se sirve de los materiales y la energía que encuentra en su medio y, por medio de una serie de reacciones metabólicas, los convierte en los elementos constructivos de su crecimiento. Además, el concepto de metabolismo se utiliza para hacer referencia a los procesos reguladores específicos que gobiernan este complejo intercambio entre los organismos y su medio.”

<sup>82</sup> Para quienes han afirmado un Marx totalmente desnaturalizado (exclusivamente centrado en el análisis de relaciones sociales históricas), cabría señalar que la voluntad de ignorar la carga organicista y fisiológica de las metáforas utilizadas por Marx refleja de antemano una determinada concepción del papel filosófico y epistemológico de la metáfora como elemento secundario respecto de los conceptos. Solo así se explica que se hayan realizado tantos esfuerzos por evitar la contaminación naturalista del “valor abstracto”, reducido a pura relación social sin un gramo de materia, y a historia liberada de toda mácula de naturaleza.

elementos de la sociedad, o en que crea los órganos que aún le hacen falta a partir de aquélla. De esta manera llega a ser históricamente una totalidad. (Marx 2007, 220)

En efecto, si se quiere comprender el marco metafórico-conceptual en el que se enmarca la centralidad del concepto de *Stoffwechsel*<sup>83</sup> en Marx resulta imprescindible destacar que de esta visión bio-antropológica (pues distingue a los humanos del resto de los seres vivos por su modo de trabajar) no dejará de servir como contraste científico-crítico para señalar que la antropología burguesa no es otra cosa que antropología ficción.<sup>84</sup> Esto es lo que aparece claramente prefigurado en los extensos “análisis de las formas que preceden al modo de producción capitalista” de los *Grundrisse*, donde esta anterioridad bio-antropológica u orgánica del *todo social* respecto de las partes constituye tanto para la comunidad como para las formas de propiedad el punto de apoyo sobre el cual Marx podrá criticar desde un enfoque holístico la componente ideológica derivada de instituir social y jurídicamente al “individuo” como *totalidad* preexistente a toda forma histórica de organización social:

ya desde un principio no aparece, en esta abstracción, como mero individuo que trabaja, sino que tiene en la propiedad de la tierra un *modo objetivo de existencia*, que constituye un *supuesto* de su actividad, tal como su piel, sus órganos de los sentidos, a los que sin duda también reproduce en el proceso vital, y los desarrolla, etc., pero que, por su lado, constituyen un supuesto de ese proceso de reproducción-, ([este comportamiento]) está igualmente mediado a través de la existencia natural, en mayor o menor grado desarrollada históricamente y modificada, del individuo como *miembro de una comunidad*, o sea [a través de su existencia natural como miembro de una tribu, etc]. Así como un individuo aislado no podría tener lenguaje, tampoco podría tener propiedad del suelo. (Marx 2007, 445)

Aclarado este punto relativo a la relación entre el holismo metodológico marxiano, de innegable ascendente aristotélica, estamos en condiciones de mostrar cómo toda esta problemática reaparece condensada en la definición del trabajo como mediación bio-antropológica (específica del animal-humano) del *metabolismo social* entre el ser humano y la naturaleza.

---

<sup>83</sup> Tal y como ha defendido Clara Navarro Ruiz en su reciente tesis doctoral, lo que Marx ambiciona a través de esta categoría es: “hacerse cargo de la interrelación entre las formas económicas y el *mundo material* concreto. Como consecuencia, ha de concederse una importancia mucho mas decisiva a los aspectos materiales, convirtiendo a la materia [*Stoff*] en una categoría analítica nuclear. Es el único modo en que sus observaciones sobre la naturaleza, repartidas a lo largo de su obra, devienen elementos significativos dentro una comprensión de carácter sistemático, antes que meros comentarios de carácter esporádico” (Navarro 2020, 360).

<sup>84</sup> Uno de los efectos de esta antropología ficción residiría en su capacidad de identificar el capital directamente con su dimensión material de trabajo acumulado sin atender a su dimensión formal dentro del proceso de circulación mediado por el dinero. Es decir, si el capital fuese trabajo objetivado, el capital y el trabajo objetivado habrían nacido al mismo tiempo, lo que es cabalmente ahistórico: “Según lo cual, el capital habría existido en todas las formas de la sociedad, lo que es cabalmente ahistórico. Conforme a esta tesis cada miembro del cuerpo sería capital, ya que debe ser no sólo desarrollado sino también nutrido y reproducido por la actividad, por el trabajo, para poder ser eficaz como órgano. El brazo, sobre todo la mano, serían capital, pues.” Marx 2007, 197.



## 2.2. El trabajo como mediación antropológica del metabolismo social.

En el Capítulo 5 del primer volumen de *El Capital*, titulado *El proceso de trabajo*, donde el trabajo (que para Marx tiene siempre una cara natural y otra cara histórica)<sup>85</sup> queda definido, antes que nada, como *metabolismo* que media la relación entre el ser humano y la naturaleza:

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo [*Stoffwechsel*] con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma (Marx 2017a, 239).<sup>86</sup>

En este pasaje podemos identificar claramente la diferencia entre intercambiar materia y energía con la naturaleza (concepción sustancialista del metabolismo) y cambiar material y energéticamente *con* la naturaleza. En el interior del proceso de la producción fabril capitalista, esto significará el desgaste simultáneo de los cuerpos humanos, la maquinaria y las sustancias naturales transformadas en materia prima, lo cual no implica sino la reubicación orgánica al interior de un proceso mediado por órganos exosomáticos industriales. Ahora bien, que el ser humano se enfrente a la naturaleza con sus propias fuerzas naturales no significa que el ser humano *trabaje* naturalmente como si su naturaleza fuese algo homogéneo y la naturaleza humana fuese idéntica a la del resto de los procesos naturales. Aclara: “Concebimos el trabajo bajo una forma que pertenece exclusivamente al hombre” (Marx 2017a, 239). A diferencia de la araña, o la abeja, a las que Marx refiere como magníficas constructoras, lo que diferencia al proceso de trabajo como factor indisoluble de la historia natural de las poblaciones humanas es que el ser humano trabaja conforme al *modelo imaginario* o *ideal* que existe previa

---

<sup>85</sup> Ya en la *Ideología Alemana* (1846), Marx y Engels sitúan esta doble faz socio-natural de la producción de la vida: “La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte como una relación natural y, de otra, como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de distintos individuos cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin” Marx y Engels 2014, 24. Aunque *La ideología alemana* no llegó a publicarse hasta 1932 con la publicación de las *Obras completas, escritos y cartas de Marx y Engels* (MEGA; *Marx-Engels Gesamtausgabe*), y aunque la concepción de la relación histórica entre la sociedad y la naturaleza varía en las distintas obras de Marx, esta doble faz social-natural constituye una constante bioantropológica del pensamiento de Marx hasta *El Capital*.

<sup>86</sup> En el alemán original: “Der Arbeitsprozess ist zunächst ein Prozess zwischen dem Menschen und der Natur, ein Prozess, worin er seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne That vermittelt, regelt und kontrolliert. Der Mensch tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form zu assimilieren. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur ausser ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur“ (Marx 1867, 141)

e independientemente al objeto producido. De aquí que la transformación material implicada en la *Stoffwechsel* conlleve a su vez una transformación formal (*Formwechsel*) que forma parte del proceso de trabajo en la medida en que aparece *orientada a un fin*. Esta actividad, específica del proceso de trabajo humano, exige comenzar diferenciando los tres elementos simples que participan del mismo: el fin, el objeto y el medio.

1°. *El fin*. El fin es el modelo ideal o imaginario que preexiste a la actividad laboral, y es aquella forma que el trabajo *realiza* (*Formwechsel*) conservando la *atención* en la actividad que realiza mediante la transformación de la sustancia natural de la que participa su propia naturaleza corpórea. Así, “efectiviza (sic) su propio objetivo, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad”.

2°. *El objeto*. El objeto general del trabajo es la naturaleza como conjunto de preexistencias: “Todas las cosas que el trabajo se limita a desligar de su conexión directa con la tierra son objetos de trabajo preexistentes en la naturaleza”. Pero una vez acontecida esta primera desvinculación, la sustancia natural indiferenciada es diferenciada, cambiando su forma natural en la forma “materia prima”.

3°. *El medio*, dentro del cual será posible identificar la aparición y el desarrollo de los medios de producción comprensibles como órganos exosomáticos: “El medio de trabajo es una cosa o conjunto de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto de trabajo que le sirve como *vehículo* de su acción sobre dicho objeto. El trabajador se vale de las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerlas operar, *conforme al objetivo que se ha fijado*” (2017a, s. 240-241).

El proceso en que convergen estos tres elementos implica la asociación/disociación de la materia conforme a un fin que, si bien es inconsciente cuando es realizado por órganos endosomáticos, se torna consciente cuando entra en relación con los órganos exosomáticos. Para distinguir su uso del concepto de *Stoffwechsel* de la afirmación de la soberanía de la mente sobre la materia, o de la mera transformación de lo universal (naturaleza) en particular (materia prima, mercancía) mediada por la apropiación laboral, es preciso no pasar por alto el modo en que Marx utiliza el concepto de *Stoffwechsel* en términos exclusivamente orgánicos (no atribuibles a sujetos jurídicos) para marcar distancias desde un enfoque materialista con el uso abstracto y transhistórico de la categoría de intercambio. Así, al comienzo del Capítulo 2, *El proceso de intercambio*, Marx utiliza en una nota al pie el concepto de *Stoffwechsel* para

distanciarse de Proudhon, a quien identifica en el ámbito de la filosofía del derecho con un químico que ignora las leyes que rigen el metabolismo (*Stoffwechsel*):

Produhon comienza por extraer su *ideal de justicia*, la «justice éternelle» [justicia eterna], de las relaciones jurídicas correspondientes a la producción de mercancías, con lo cual, digámoslo incidentalmente, aporta la consoladora prueba para todo burgués filisteo de que la forma de la producción de mercancías es tan eterna como la justicia. Luego vira en redondo y pretende modelar, con arreglo a ese ideal, la producción real de mercancías y el derecho real correspondiente a esta. ¿Qué opinaríamos de un químico que, en vez de investigar las leyes que efectivamente rigen la asociación y disociación de la materia [*Stoffwechsels*], y en lugar de resolver sobre la base de las mismas determinados problemas, explicara esta composición y descomposición por las «ideas eternas» de la «naturalité» [naturalidad] y la «affinité» [afinidad]? (2017a, 137)<sup>87</sup>

Es decir, con los conceptos de *modelo*, *objeto* y *medio*, Marx no trata de abrir un abismo ontológico entre el tipo de transformaciones materiales de composición y descomposición que suceden en el interior y el exterior del cuerpo humano; trata de pensar estos procesos mediados por la capacidad humana para retener un modelo/fin que orienta dichas transformaciones exteriores su corporalidad. Por ello, concibe el proceso de trabajo como una metabolización material formalmente orientada en la que la diferencia entre *medio externo* y *entorno* se realiza por el hecho de que los elementos de la naturaleza pasan a ser el *medio* a través del cual el organismo humano transforma la realidad conforme a sus propias necesidades: “De esta suerte, lo natural mismo se convierte en órgano de su actividad, en órgano que el obrero añade a sus propios órganos corporales, prolongando así, a despecho de la Biblia, su estatura natural” (2017a, 240). Como vemos, tanto la idea del *órgano social* (medio de producción) como la idea del *organismo extendido* (como articulación de órganos internos y externos) no es en absoluto una idea del siglo XX ni del XXI.

En efecto: el problema del medio y la producción de órganos sociales como elementos al servicio de la producción de valores de uso ya aparece claramente formulada en Marx, quien defiende a este respecto que “lo que diferencia unas épocas de otras no es *lo que* se hace, sino

---

<sup>87</sup> En el original: “Proudhon schöpft erst sein Ideal der Gerechtigkeit, der justice éternelle, aus den der Waarenproduktion entsprechenden Rechtsverhältnissen, wodurch, nebenbei bemerkt, auch der für alle Spiessbürger so tröstliche Beweis geliefert wird, dass die Form der Waarenproduktion ebenso ewig ist als die Gerechtigkeit. Dann umgekehrt will er die wirkliche Waarenproduktion und das ihr entsprechende wirkliche Recht diesem Ideal gemäss ummodelln. Was würde man von einem Chemiker denken, der, statt die wirklichen Gesetze des Stoffwechsels zu studiren, und auf Basis derselben bestimmte Aufgaben zu lösen, den Stoffwechsel durch die «ewigen Ideen» der «naturalité» und der «affinité» ummodelln wollte?” (Marx 1867, 45). Creemos que la traducción de Pedro Scaron es adecuada, a pesar de que sustituye el término por la definición sin mencionar al mismo. En cualquier caso, la sustitución de *Gesetze de Stoffwechsels* por “las leyes de la composición y la descomposición de la materia” es adecuada debido a que utiliza la definición del término en el mismo campo en que el propio Marx lo ubica, no en una filosofía material de la historia, sino en el campo de la química (como veremos: fundamentalmente agrícola) que le era contemporánea.

*cómo*, con qué medios de trabajo se hace” (2017a, 241). Así, los medios de índole mecánica (expansiones de los brazos y los músculos de los cuerpos) constituyen para Marx el “sistema óseo y muscular de la producción”, mientras que al conjunto de objetos que sirven como recipientes de objeto de trabajo (toneles, cestos, jarras) podrían ser llamados en su conjunto: “de manera harto genérica, *sistema vascular de la producción*” (2017a, 242). Todos estos sistemas orgánicos —a través de los cuales el organismo humano expande su organicidad prolongando su estatura natural— participan del proceso de trabajo que se extingue en el *producto*: “Su producto es un *valor de uso*, un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se ha amalgamado con su objeto. (...) El obrero hiló, y su producto es un hilado” (2017a, 243).

La ecuación se hace más compleja en el momento en que Marx constata que el *valor de uso* puede aparecer en el proceso como *materia prima* (i.e. la lana trasquilada en el telar); como *medio de trabajo* (i.e. la herramienta en el taller de madera) o como *producto*: “el carbón egresa de la industria minera como producto e ingresa como medio de producción en la misma”. Por otra parte, las mismas sustancias adquieren “*formas distintas* en función del lugar que ocupen en el proceso laboral”. Acto seguido, Marx denomina *trabajo vivo* al conjunto total de los factores involucrados que padecen el desgaste progresivo de su actividad (el hierro se oxida, la madera se pudre), por lo que corresponde al trabajo vivo: “apoderarse de esas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes” (2017a, 244). También es preciso distinguir, dentro este *consumo* de todos los factores materiales involucrados en el proceso laboral, el *consumo productivo* (autopoiético o regenerativo) que realizan los organismos humanos cuando se alimentan, donde “el producto del consumo individual es, por tanto, el consumidor mismo” (2017a, 246). A partir de estas distinciones Marx concluye:

El *proceso de trabajo*, tal y como lo hemos presentado en sus elementos simples y *abstractos*, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del *metabolismo* [*Stoffwechsel*] entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad. (Marx 2017a, 246)

Es decir: en contraposición al esencialismo religioso que identifica al creador de los orígenes y de los principios con el creador de los fines y de los finales, la categoría de trabajo sitúa al ser humano como *productor y creador de sí mismo*, responsable de medios y fines a su actividad, pero obligado a actuar para producir su propia vida. Esta comprensión atea del trabajo como proceso simultáneamente transformador que Marx contrapone al concepto

alienado de trabajo del cristianismo<sup>88</sup> está implícita en todo acto de transformación de la realidad *orientado a un fin*. Y por ello, lejos de ser una categoría *economicista*, lo que implica es la disolución de la actividad económica como esfera autónoma: la existencia de fines económicos no involucrados con fines sociales, morales, religiosos, comunitarios... es ya un síntoma de que nos encontramos tras los umbrales de la modernidad capitalista. Ahora bien, el hecho de que Marx comprenda al ser humano como animal que trabaja radica simplemente en que la naturaleza no satisface inmediatamente las necesidades humanas a no ser que esta sea trabajada, y salvo en sociedades concretas (como las recolectoras), humanizada. Por ello, la dependencia bioantropológica del ser humano respecto de los órganos exosomáticos (medios de producción de la propia vida) es una característica que encuentra en la historia de la especie humana en un grado máximo.<sup>89</sup> Sin estos (sin el *stock* de órganos sociales culturalmente producidos y conservados), el organismo humano se precipita a la muerte por la inadecuación de su dote biológica a la cruda e indigerible objetividad del entorno. ¿Se puede leer ya de aquí la afinidad entre la categoría marxiana de trabajo y el enfoque termodinámico relativo al aprovechamiento creciente de las fuentes de energía? Nuestro intento de responder a esta pregunta tratará de mostrar que, si bien atribuir a Marx una matriz ecológica es una operación teórica ciertamente problemática —e inevitablemente anacrónica—, sí existe una matriz fisiológica (acorde a su interés por la fisiología de las plantas y la química agrícola) imbricada en su comprensión socio-metabólica del proceso de trabajo convergente con la comprensión del capital como proceso conformado por factores productivos que pueden tornarse limitantes.

---

<sup>88</sup> En *La ideología alemana*, por ejemplo, Marx y Engels escribirán: “si yo mismo no soy naturaleza, si mis apetitos naturales y todo mi ser natural —tal es la doctrina del cristianismo— no son parte integrante de mí, todo lo que sea verme determinado por la naturaleza, tanto por la mía propia como por la llamada naturaleza exterior, tiene que ser considerado por mí como la determinación por algo extraño, como una traba, como una coacción que se me impone, como la heteronomía por oposición a la autonomía del espíritu” Marx y Engels 2014, 220. Del alma incorporal al espíritu individual predicado por Max Stirner (San Max), la concepción negativa del cuerpo y del trabajo como heteronomía de la existencia, la oposición entre necesidad y libertad, se dan la mano. Esta concepción negativa del trabajo como castigo, falta o incompletud derivada de una plenitud perdida es invertida y resignificada positivamente por Marx y Engels como potencia y capacidad de creación, y la alienación respecto de la propia corporalidad natural señalada como uno de los vasos comunicantes entre el cristianismo y el idealismo. Sobre las relaciones entre marxismo, naturaleza, y cristianismo véase: MacIntyre 2007

<sup>89</sup> La idea de que el ser humano no puede acceder inmediatamente a la naturaleza para satisfacer sus necesidades, sino que requiere medios de producción ya es expresada claramente por Hegel: “El animal halla inmediatamente ante sí lo que es necesario para la satisfacción de sus necesidades. El hombre, por el contrario, produce y modela él mismo los medios con cuya ayuda satisface las suyas” Hegel 1984, 45. Esta misma idea, que colocaría a Marx dentro de la lista de pensadores del Antropoceno según los cuales la nota distintiva fundamental de la especie humana es el uso de instrumentos técnicos, cita la célebre definición de Benjamin Franklin del hombre como *a toolmaking animal*: “El uso y la creación de medios de trabajo, aunque en germen se presente en ciertas especies animales, caracterizan el *proceso específicamente humano de trabajo*, y de ahí que Franklin defina al hombre como «a toolmaking animal», un animal que fabrica herramientas” Marx 2017a, 241.

### 2.3. ¿Ecología en Marx? Procesos sociometabólicos y factores limitantes.

Durante décadas (concretamente: desde 1979 hasta 2008/9), economistas ecológicos tan influyentes como José Manuel Naredo y Joan Martínez Alier, habrían defendido que el divorcio entre marxismo y economía energética se verificó en 1882 con el rechazo y el desdén teórico de Marx y Engels a los trabajos de Sergei Podolinsky. Y esta prueba de desdén intelectual —denominada por Alfonso M. Rodríguez de Austria, de la Universidad de Sevilla el “asunto Podolinsky” (2014)— habría influenciado una buena parte del rechazo a la posibilidad de una matriz ecológica en el pensamiento de Marx hasta que los trabajos de Bellamy Foster, Paul Burkett y Elmar Altvater, entre otros, llevaron a Martínez Alier y a Naredo a rectificar sus posturas.

Todavía en “Ecología industrial y metabolismo socioeconómico. Concepto y evolución histórica” (2003), Martínez Alier comienza recordando que Marx y Engels no solo fueron coetáneos de los fisiólogos que generalizaron el uso del término metabolismo, sino también de los físicos que postularon la primera y la segunda ley de la termodinámica en las décadas de 1840 y 1850, tales como Joule, Clausius, Thomson o Lord Kelvin. (Martínez Alier 2003, 18). Sin embargo, Engels habría escrito a Marx resumiéndole el contenido de los trabajos de energética agrícola del ucraniano y marxista S.A. Podolinsky: “Podolinsky pensaba que su trabajo despertaría el interés de Marx, a quien se lo envió. Éste consultó a Engels, quien el 19 y 22 de diciembre del 1882 le escribió a Marx dos cartas donde competentemente resumía la tesis de Podolinsky, y al mismo tiempo negaba que tuvieran interés para la economía marxista”. (Martínez Alier 2003, 20). En la misma línea, Martínez Alier señala:

Marx (...) no mostró interés por el flujo de energía. De esa manera, no vio la diferencia fundamental que Lotka (en los años 1910) iba a señalar entre el uso endosomático de energía en la nutrición humana y el uso exosomático de energía mediante herramientas o instrumentos (productivos o recreativos). Esa diferencia entre el bio-metabolismo y el tecno-metabolismo es básica para entender la ecología de los humanos. Tenemos, como especie, instrucciones genéticas respecto del consumo endosomático de energía en nuestra nutrición pero no con respecto a nuestro uso exosomático de energía (y materiales), que debe ser explicado por la historia, la política, la economía, la cultura, la tecnología. Eso no está desarrollado en Marx ni en los marxistas, aunque en los escritos de éste, y particularmente de Engels, abundan los comentarios sobre la teoría de la energía (la termodinámica) y sus aplicaciones tecnológicas. (Martínez Alier 2003, 19–20)

Es evidente que la tesis defendida por Martínez Alier en 2003 según la cual Marx no diferenció entre órganos endosomáticos y exosomáticos en el sentido que lo hizo Alfred Lotka en 1910 es difícilmente sostenible para un autor que define, literalmente, el *medio de producción* como órgano exosomático indispensable para el organismo humano. Más todavía

cuando Georgescu-Roegen, que es quien traslada la distinción de Lotka a la bioeconomía, reconoce a Marx como un antecedente respecto a la comprensión de los instrumentos como órganos sociales.<sup>90</sup> En este sentido, el desdén de Marx y Engels por la energética de Podolinsky difícilmente podría probar la inexistencia de una matriz energética en la comprensión marxiana del proceso económico. Sin embargo, en “Marxism, Social Metabolism, and Ecologically Unequal Exchange” (Martínez Alier 2004), volvemos a encontrar el mismo argumento, pero reconociendo en Marx un interés genuino por la economía agrícola.<sup>91</sup> En el influyente manual de economía ecológica de Martínez Alier escrito junto a Roldan Muradian, *Handbook of ecological economics* (2015), Alier ya reconoce (en contra de sus posturas previas) que no ha existido ecología marxista hasta el siglo XX, concretamente, con las aportaciones de Bellamy Foster (2000) y Elmar Altvater en continuidad con la teoría del comercio ecológico desigual de Hornborg (1998), y la llamada “segunda contradicción del capitalismo” de James O’Connor, autor del primer número de la revista *Capitalism, Nature, Socialism* (CNS) (O’Connor 1988, 1991). Por tanto, debemos hablar de los años 1998-2001 como del periodo que va a poner de manifiesto una idea que venía siendo comúnmente rechazada, y cuya base textual no tardaremos en abordar: la posibilidad de identificar una matriz ecológica en el pensamiento marxiano.

Esto es lo que primero Bellamy Foster (2000), después Paul Burkett (2014) y, por último Kohei Saitō (2017). En *Karl Marx’s Ecosocialism. Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique*

---

<sup>90</sup> Más adelante, la tesis se matiza. Lo que no habría serían estudios energéticos cuantitativos de la energética económica, pero sí interés por la energética económica. En este momento sería Lenin en contra de Bogdanov y Bujarin, y no Marx y Engels, quien marcaría la ruptura entre marxismo y energética: “La relación entre el uso de energía y el desarrollo de la cultura humana, en la forma de una «energética social» discursiva sin trabajo histórico-estadístico, fue parte sustancial del debate cultural europeo de alrededor de 1900. Basta releer a Bergson. Algunos autores marxistas (como Bogdanov y Bujarin) adoptaron este punto de vista y sus publicaciones han sido vistas por Susiluoto (1982) como anticipaciones de la teoría de sistemas de Bertalanffy, que nació de la relación entre la termodinámica y la biología. Repitamos, sin embargo, que desgraciadamente no existe una historiografía marxista que haya proporcionado estudios cuantificados del metabolismo material y energético de la sociedad humana. Y eso es así a pesar de que Marx sí que escribió del metabolismo entre la naturaleza y la sociedad, inspirado por Liebig y Moleschott. Por el contrario, Lenin escribió una diatriba contra la energética social de Wilhelm Ostwald en el contexto de sus polémicas contra Bogdanov y Mach (...). Eso fue antes de la revolución de octubre 1917, pero, después, las observaciones de Lenin fueron sagradas para sus seguidores. Así, cuando se publicó en 1925 el libro de Engels *La Dialéctica de la Naturaleza* (compuesto de notas y borradores que Engels había dejado inconcluso al morir en 1895), Otto Jenssen publicó una vez más las cartas de Engels a Marx sobre Podolinsky (conocidas desde 1919) y explicó que Engels había anticipado en ella la crítica contra la energética social de Ostwald ya en 1882, años antes que Ostwald apareciera en escena Martínez Alier 2003, 21.

<sup>91</sup> “Marx was a historian and an economist, he was also a student of agriculture, and he read on the physiology of plants and animals and on agricultural chemistry, adopting the notion of “metabolism” between humans and Nature. The material flows between humans and Nature were mobilized by human labour, except in very primitive societies that lived from gathering. The development of tools by humans was essential for the metabolism. Marx did not include the metabolic flow of energy in agriculture and in industry in his analysis, so he could not trace a fundamental distinction (as Lotka was to do forty years later) between the use of energy in nutrition (endosomatic) and the use of energy by tools (exosomatic)”. Martínez Alier 2004, 4.

of *Political Economy* (Saitō 2017a), —sin duda la obra más actualizada sobre el problema que nos ocupa— el pensador japonés analiza de manera pormenorizada los cuadernos de ciencia natural de Marx<sup>92</sup> para defender la siguiente hipótesis: “La ecología no solo existe en el pensamiento de Marx —defiendo una tesis más fuerte. Yo mantengo que *no es posible entender toda en toda su amplitud su crítica a la economía política si uno ignora su dimensión ecológica*” (Saitō 2017a, 12). Aunque probablemente excesiva en sus pretensiones, la obra de Saitō constituye una lectura indispensable para comprender la centralidad de la categoría de *metabolismo social*— “El concepto clave en este contexto es «metabolismo» [*metabolism*] (*Stoffwechsel*), el cual nos conduce a una interpretación sistemática de la ecología de Marx” (Saitō 2017a, 13)— en la crítica a la economía política burguesa, lo que, a la postre, señala el problema que tratamos de iluminar en este momento: que Marx disponía de una *fisiología política bioantropológica* con la que poner de manifiesto la carga ideológica del naturalismo implícito en la economía política burguesa.

Pese al hecho innegable de que Marx efectivamente leyó a los materialistas científicos de su época como Moleschot, Buchner y Karl Vogt el análisis meticuloso y pormenorizado de los cuadernos de ciencia natural realizado por Kohei Saitō en la línea marcada por Bellamy Foster evidencian que la figura más importante fue la del industrial y químico agrícola alemán Justus von Liebig (1803-1873),<sup>93</sup> autor de la influyente obra *Química orgánica y su aplicación a la agricultura y a la fisiología* (1840). En el ámbito de la economía política, no es David Ricardo, sino el economista político escocés James Anderson (1730-1808). En su obra *An Enquiry*

---

<sup>92</sup> “These notebooks will allow scholars to trace the emergence and development of Marx’s ecological critique of capitalism in a more vivid and lively manner, unraveling various unknown aspects of his astonishingly encompassing project of *Capital*. The notebooks display just how seriously and laboriously Marx studied the rich field of nineteenth-century ecological theory and integrated new insights into his own dissection of capitalist society. In this process, Marx consciously parted from any forms of naïve Prometheanism and came to regard ecological crises as the fundamental contradiction of the capitalist mode of production” Saitō 2017a, 11.

<sup>93</sup> Según Bellamy Foster: “Marx se sentía profundamente afectado por el análisis de Liebig cuando escribía *El Capital* al principio de la década de 1860. En 1866, el año antes de que se publicara el primer tomo de esta obra, le escribió a Engels que, al desarrollar su crítica de la renta del suelo en el tomo tercero, “He tenido que trabajar la nueva química agrícola que se está haciendo en Alemania, en particular Liebig y Schönbein, que tiene más importancia para *esta cuestión* que todos los economistas juntos” [Se trata de la carta dirigida a Engels el 13 de febrero de 1866]. En rigor, “haber desarrollado desde el punto de vista de las ciencias naturales el lado negativo, es decir, destructivo, de la moderna agricultura -dice Marx en el tomo I de *El Capital*- es uno de los méritos inmortales de Liebig” Marx 2017a, 585 en Foster 2004, 240 [En el original: “Die Entwicklung der negativen Seite der modernen Agrikultur, vom naturwissenschaftlichen Standpunkt, ist eins der unsterblichen Verdienste Liebig’s” Marx 1867, 495]. Este último pasaje, contenido en la nota al pie que cierra el último apartado de la sección cuarta, *Gran industria y agricultura*, coincide con el pasaje (al que volveremos) en que Marx sitúa el progreso de la agricultura capitalista en las artes de esquilmar “los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (2017a, 584-585).



into de *Nature of the Corn Laws* [Una indagación de la naturaleza de las leyes del grano], de 1777, Anderson ya explicaba las diferencias en la fertilidad de los suelos (y su posible degradación) como efecto de las actividades humanas (uso de estiércol, drenaje, riego), mientras que las teorías de Malthus y Ricardo seguían ancladas en una comprensión absoluta o transhistórica de la fertilidad de los suelos como causa única del crecimiento aritmético de los recursos naturales (Malthus) o de la tasa decreciente de la rentabilidad del suelo (Ricardo). Marx dedicó más de mil páginas de apuntes a los debates dedicados a la fertilidad y las rentas decrecientes de los suelos. Como ya advirtió Foster, toda esta relación de influencias recíprocas debe ser pensada a contraluz de la utilidad de las teorías de Anderson y Liebig para demostrar que los presupuestos de Robert Malthus y David Ricardo no se basaban en leyes naturales ni históricas.<sup>94</sup> Pero al mismo tiempo, esta influencia será decisiva en la toma de distancia con la idea de que la tecnología podía superar los límites naturales de manera indefinida, lo que llevó a Marx a estudiar en el horizonte de su propia crítica las condiciones de un uso racional y sostenible de la tierra.

Todo ello se produce en un momento y contexto muy relevante para la historia de las relaciones entre la ciencia y el capital. Se trata de una larga alianza frente a aquellos límites “naturales” (insuperables artificialmente en un determinado umbral histórico) que, desde hace más de dos siglos, no solo han obstaculizado la reproducción del capital, sino que han amenazado en muchas ocasiones con detenerla. En este umbral, que nos sitúa en las primeras décadas del siglo XIX —y que podría ser situado más cerca del Capitaloceno que del Antropoceno— la entrada en juego de otros organismos (los excrementos de las aves, primero, y la actividad de los microorganismos, después) será crucial.

Durante el siglo XIX, la disminución de la fertilidad del suelo era la principal preocupación medioambiental de la sociedad capitalista en toda Europa y en América del Norte, comparable únicamente con las preocupaciones a que daba origen la creciente contaminación de las ciudades, la deforestación de continentes enteros y los miedos malthusianos de superpoblación. La naturaleza crítica de este problema de la relación con el suelo puede verse con bastante claridad en las décadas de 1820 y 1830, durante el período de franca crisis a que dio origen la segunda revolución cultural. (Foster 2004, 232)

No es que Malthus hubiese dado con una ley natural transhistórica, sino que la historia había desembocado en un escenario en que la trampa malthusiana de la superpoblación parecía verificarse en todos los escenarios donde la fertilidad de la tierra se erigía como

---

<sup>94</sup> “Ya en 1844, en su “Esbozo de una crítica de la economía política”, se había referido Engels a la revolución científica asociada con Liebig como una razón de por qué los miedos malthusianos acerca de la escasez de alimentos para una población creciente estaban fuera de lugar” Foster 2004, 231.

factor limitante. Así, en la Inglaterra de 1820-1830, las preocupaciones por el agotamiento del suelo desencadenaron un aumento exponencial en la demanda de fertilizantes. Principalmente, huesos y guano:

El valor de las importaciones de huesos ascendió vertiginosamente en Gran Bretaña, pasando de 14.400 libras en 1823 a 254.600 libras en 1837. El primer barco que transportaba guano peruano (excrementos de aves marinas acumulados) llegó a Liverpool en 1835; para 1841 se habían importado 1.700 toneladas y, para 1847, 220.000. (Foster 2004, 232–233)

En 1837 la Asociación Británica para el Fomento de la Ciencia —a la que pertenecían los grandes terratenientes y propietarios agrícolas británicos— encarga a Liebig la escritura de una obra acerca de las relaciones entre la agricultura y la química. En 1840 Liebig publica *La química orgánica y sus aplicaciones a la agricultura y la fisiología*. Según Foster: “la primera explicación convincente del papel que desempeñaban los nutrientes del suelo, tales como el nitrógeno, el fósforo y el potasio, en el crecimiento de las plantas” (2004, 233). Gracias a esta, la década de 1840 contempla la primera producción industrial de “superfosfatos”, el metabolismo capitalista británico celebra —sin mostrar ni un ápice del antropocentrismo del que a menudo se le acusa— el haber logrado burlar (parcialmente) un límite natural gracias a una nueva alianza científico-molecular e industrial con la química que subyace a los procesos orgánicos. Mientras tanto, Alemania, Estados Unidos y Francia seguirán más de una década instalados sobre suelos de fertilidades transhistóricas que ya no existen en Inglaterra. Con todo, también en Inglaterra se había puesto de manifiesto lo que Liebig había denominado la *Ley del mínimo*, en conformidad con la cual el desarrollo fisiológico de las plantas no está limitado por la cantidad total de los nutrientes disponibles (factores reactivos), sino por el nutriente esencial más escaso: factor reactivo que se transforma, con la detención súbita del proceso fisiológico, en *factor limitante*. (2004, 234)

Nótese que la *Ley del mínimo* de Liebig (aplicable a todo proceso fisiológico que integre elementos orgánicos e inorgánicos, incluido el proceso socioeconómico) refutaba tres veces la hipótesis de Malthus: primero, al incluir la mediación de los elementos químicos del suelo (ya no hay relación inmediata entre el volumen de población y la productividad de la Tierra); segundo, al desplazar el máximo de los recursos por el elemento mínimo, y tercero, al hacer evidente que el agotamiento de los elementos químicos variaba en función del tipo y del ritmo de la explotación del suelo. Solo así era posible hablar de una *agricultura capitalista* diferenciada de una *agricultura antropológica* tradicional, caracterizada,

como señalaba Anderson —a quien Marx atribuye el haber historizado la fertilidad del suelo—, por la reposición circular de los excrementos en la Tierra:

En *A Calm Investigation of the Circumstances that have Led to the Present Scarcity of Grain in Britain* [Una tranquila investigación de las circunstancias que han llevado a la presente escasez de grano en Gran Bretaña](1801), Anderson afirma que la creciente división entre la ciudad y el campo había conducido a la pérdida de los recursos naturales en fertilizantes. "Toda persona que conozca la agricultura aunque sólo sea de oídas -dice- sabe que el estiércol animal, cuando se aplica al suelo, tiende a aumentar la fertilidad de éste, y será consciente desde luego de que toda circunstancia que tienda a privar al suelo de ese abono debería considerarse un despilfarro anti-económico, sumamente merecedor de culpa". De hecho, mediante la juiciosa aplicación de los desechos animales y humanos, era posible, sostenía Anderson, mantener el "suelo por siempre jamás, sin la adición de fertilizantes extraños". Y, sin embargo, Londres, con su gargantuesco despilfarro de esos recursos naturales de la fertilidad, "que a diario se vierte en el Támesis, a su paso, y que somete a las gentes de la parte baja de la ciudad a los efluvios más ofensivos", era un ejemplo de hasta qué punto la sociedad se había alejado de una economía agrícola sostenible. (Foster 2004, 226)

A juicio de Marx, la economía política clásica, que habían escrito acerca de la rentabilidad de la Tierra a finales del XVIII o durante la primera mitad del siglo XIX, no habían tenido ningún contacto con las innovaciones de la química agrícola, es decir, con la comprensión del papel desempeñado por los elementos químicos como el nitrógeno, fósforo y el potasio en el crecimiento de las plantas. Por estos debates, Marx entró en contacto no solo con el avance en el desarrollo químico de fertilizantes, sino también con la importancia que atribuyó Liebig a la comprensión de los límites naturales de todos los procesos y a los potenciales efectos catastróficos de lo que Liebig había denominado “agricultura del robo” en la época:

Para Liebig, "la agricultura racional, en contraposición al sistema de cultivo expoliador, se basa en el principio de la restitución; al devolver a los campos las condiciones de su fertilidad, el agricultor asegura la permanencia de los mismos". La "alta agricultura inglesa -argüía- no era el franco sistema de robo del agricultor americano.. es una especie de expolio más refinado, que a primera vista no se antoja robo". Siguiendo a Carey, Liebig observaba que en los Estados Unidos había cientos de millas, a veces miles, entre los centros de cultivo de los cereales y los mercados. Los elementos constituyentes del suelo se expedían en consecuencia a lugares distantes de sus puntos de origen, lo que hacía tanto más difícil la reproducción de la fertilidad del suelo." Pocos años después, en tono un tanto apocalíptico, advertía Liebig en su famosa introducción a la edición de 1862 de su *Química agrícola*, que influyó en Marx, que, "si no conseguimos hacer más consciente al agricultor de las condiciones en las que produce, y darle de los medios necesarios para aumentar su producción, las guerras, la emigración, las hambres y las epidemias crearán necesariamente las condiciones para un nuevo equilibrio que socavará el bienestar de todos y acabará por llevar a la ruina de la agricultura". (Foster 2004, 238)

No era Marx, por tanto, quien tenía que imaginar estratégicamente la insostenibilidad de la agricultura capitalista, esta era denunciada por los propios químicos e industriales de su época. La organización moderna de la agricultura implicaba la sustracción sistemática de

nutrientes de la tierra y su transporte a las ciudades, donde los excrementos resultantes eran vertidos al río sin retornar jamás a su lugar de origen. Este fenómeno, como señaló Foster tempranamente (1999), le sirvió a Marx para destacar los impactos medioambientales de la gran propiedad del suelo,<sup>95</sup> y denunciar que la agricultura capitalista era la responsable de abrir un *desgarramiento insanable en la continuidad del metabolismo social* entre los humanos y la naturaleza (fractura metabólica o *metabolic rift*). El pasaje fundamental se encuentra en el en el tercer libro del capital, en el apartado “La génesis de la Renta Capitalista de la tierra”. En éste vemos ya claramente identificada las formas de la propiedad como mediaciones o determinaciones históricas de una relación transhistórica entre el hombre y la naturaleza:

La pequeña propiedad del suelo presupone que la parte inmensamente mayor de la población es rural, y que predomina no el trabajo social, sino el trabajo aislado; que, por consiguiente, bajo tales circunstancias queda excluida la riqueza y el desarrollo en la reproducción, tanto de sus condiciones materiales como espirituales, y por ende asimismo las condiciones de un cultivo racional. Por el otro lado, la gran propiedad del suelo reduce a la población agrícola a un mínimo en constante disminución, oponiéndole una población industrial en constante aumento, hacinada en las ciudades; *de este modo engendra condiciones que provocan un desgarramiento insanable en la continuidad del metabolismo social* [es erzeugt dadurch Bedingungen, die einen unheilbaren Riss hervorrufen in dem Zusammenhang des gesellschaftlichen und durch die Naturgesetze des Lebens vorgeschriebenen Stoffwechsels], prescrito por la leyes naturales de la vida, como consecuencia de lo cual se dilapida la fuerza del suelo, dilapidación que, en virtud del comercio, se lleva mucho más allá de las fronteras del país (Liebig).

Si la pequeña propiedad del suelo crea una clase de bárbaros situados a medias fuera de la sociedad, que aúna toda la tosquedad de las formaciones sociales primitivas con todos los tormentos y todas las miserias de los países civilizados, la propiedad del suelo a gran escala socaba la fuerza de trabajo en la última región en la que se asila su energía vital, y donde se almacena como fondo de reserva para la renovación de la energía vital de las naciones: en el propio campo. La gran industria y la agricultura industrialmente explotada a gran escala operan en forma conjunta. Si en un principio se distinguen por el hecho de que la primera devasta y arruina más la fuerza de trabajo, y por ende la fuerza natural del hombre, mientras que la segunda depreda en forma más directa la fuerza natural del suelo, en el curso ulterior de los sucesos ambas se estrechan la mano, puesto que el sistema industrial rural también extenua a los obreros, mientras que la industria y el comercio, por su parte, procuran a la agricultura los medios para el agotamiento del suelo. (Marx 2017b, 923–924)

---

<sup>95</sup> En *Miseria de la filosofía*, Marx ya había argumentado que la fertilidad del suelo no podía ser históricamente comprendida al margen de las relaciones sociales: “la renta no puede servir de índice constante del grado de fertilidad de un terreno, pues la aplicación moderna de la química cambia constantemente la naturaleza del terreno, y los conocimientos geológicos comienzan precisamente en nuestros días a trastocar toda la vieja valoración de la fertilidad relativa: hace sólo unos veinte años que se comenzó a roturar vastos terrenos en los condados orientales de Inglaterra, terrenos que hasta entonces habían permanecido incultos porque no se conocían bien las relaciones entre el humus y la composición de la capa inferior. Así, pues, la historia, lejos de dar en la renta un catastro formado, no hace sino cambiar y trastocar totalmente los catastros ya formados. Por último, la fertilidad no es una cualidad tan natural como podría creerse: está íntimamente vinculada a las relaciones sociales modernas. Una tierra puede ser muy fértil dedicada al cultivo del trigo y, sin embargo, los precios del mercado pueden impulsar al agricultor a transformarla en pradera artificial y a hacerla, por tanto, infecunda.” Marx 1987, 111.

Tal y como han defendido Foster, Burkett y Saitō, estos pasajes revelan una mirada analítica que no puede ser desechada por incurrir en ninguna suerte de dualismo cartesiano.<sup>96</sup> Esto testimonia, contra Malthus, la previsión de Marx acerca de la subsunción real en la que ya no es posible la diferenciación completa entre la rentabilidad de la tierra, la fertilidad del suelo y el capitalismo en el marco de la producción agraria latifundista y en el umbral del uso de fertilizantes industriales. La comprensión integrada de los fenómenos relativos a relaciones sociales entre seres humanos no es en absoluto insensible a las redes ecológicas de efectos medioambientales que se siguen de la acumulación de seres humanos en las ciudades. De la misma manera que la diferencia dentro/fuera no señala dos regiones ontológicas escindidas, la relación *metabólica* entre el *hombre* y la *naturaleza* en Marx no afirma dos regiones ontológicamente separadas, sino los dos polos de un *gradiente procesual* que el ser humano tiene que conservar mientras produce su propia vida a partir de una realidad que no puede ser considerada parte de *sí-mismo*. De lo contrario, la *autopoiesis* defendida por Marx no haría referencia a un sistema abierto que necesita flujos de entrada (desde lo Otro) y de salida (a lo Otro), y caería, o bien en una forma de *autogénesis* milagrosa en la que el ser humano podría crearse a partir de su propia sustancia, o bien en un rechazo absoluto del factor bioantropológico, incompatible con su concepto de *trabajo* y de *naturaleza*. Es decir: lo *polar* conforma una dualidad no dualista, del mismo modo que la una unidad polarizada no remite a un dualismo ontológico que refiere a sustancias distintas. Como ha defendido Foster:

Al referirse, como lo hace Marx, a “la interacción metabólica entre la naturaleza y el hombre”, no debería suponerse jamás que “el hombre” (la humanidad) existe realmente en forma completamente independiente de “la naturaleza”, o fuera de ella; o incluso que hoy la naturaleza existe completamente independiente de (o no afectada por) la humanidad. El objeto de ese tipo de abstracción es simplemente abarcar a la mayor totalidad concreta a través del análisis de esas mediaciones específicas, de las que puede racionalmente decirse que la integran en un contexto histórico en desarrollo. (Bellamy Foster 2013, 7)

---

<sup>96</sup> En términos de Foster: “embargo, una cierta cantidad de críticos de izquierda recientemente han objetado teóricamente a esta visión. Una de esas críticas sugiere que el punto de vista de la fractura metabólica cae en un «dualismo cartesiano», en el que se conciben en forma dualista a la naturaleza y la sociedad como entidades distintas o independientes” Bellamy Foster 2013, 6 En este pasaje, Foster hace referencia al artículo de Jason W. Moore, “Transcending the Metabolic Rift” Moore 2011 En un primer momento, Moore aceptó la categoría de *Metabolic Rift* (fractura metabólica) como adecuada para la descripción de los efectos socionaturales vinculados a la irrupción del capital Moore 2000. Posteriormente, Moore defenderá una teoría alternativa a la que denomina *giro metabólico* (*Metabolic Shift*) en contra tanto de la fractura metabólica de Bellamy Foster, como del antropocentrismo de Marx que, a su juicio, seguiría presa de una concepción cartesiana de la relación sociedad y naturaleza. Véase: Moore 2017. Desde nuestro enfoque, detrás de la disputa académica que se ha fraguado entre ambas líneas teóricas solo queda claro que el propio Moore ha ofrecido análisis históricos compatibles con la mirada fisiológica que Foster asocia a la ecología de Marx. Al mismo tiempo, las críticas que Moore lanza tanto contra Marx como contra Foster, así como su supuesta superación del dualismo ontológico mediante la categoría de *oikeios* y de *world-ecology* confunde la polarización metodológica con el dualismo ontológico cartesiano. Moore 2015, 33-ss. Volveremos a estas cuestiones en el último apartado de este capítulo.

Por esta misma razón, cabría afirmar que, al margen de las apologías o los rechazos teóricos acerca de la matriz ecológica del pensamiento de Marx, lo que a nuestro juicio resulta innegable (y teóricamente más valioso) es el momento fisiológico y metabólico de su pensamiento sionatural. De este modo, la tesis de Jason W. Moore según la cual la teoría del metabolismo social desemboca en un *dualismo cartesiano* parecería no reconocer que la relación Marx-Liebig sitúa la *Ley del mínimo* en el centro del análisis sociometabólico, y la posibilidad de que un *factor reactivo* se transforme en un *factor limitante*, capaz de detener la totalidad del proceso y desencadenar, a la postre, una crisis, refiere simultáneamente y sin dualismos metodológicos a cualquier factor involucrado en la revalorización del capital. En consecuencia, la teoría de las naturalezas baratas de Jason W. Moore (*Cheap Natures*), según la cual el desarrollo histórico del capitalismo habría dependido de su capacidad para evitar la escasez de factores reactivos tecnológicamente irremplazables, no sería sino un uso que prolonga el análisis fisiológico de los procesos socioeconómicos que Foster descubre en la relación Marx-Liebig, con la diferencia importante de que no siempre es posible reducir a *naturaleza barata* —en este caso, el suelo— el elemento del que puede depender el modo de producción capitalista para perpetuarse.

#### 2.4. La fractura metabólica entre el campo y la ciudad como gradiente fundamental del metabolismo social capitalista.

Ustedes dividen al pueblo en dos campos hostiles, el de los rústicos patanes y el de los enanos afeminados. ¡Santo cielo, que una nación dividida en intereses agrícolas e intereses comerciales se considere sana, es más, que se dé el título de ilustrada y civilizada, y no a pesar de esa división monstruosa y antinatural, sino a causa de ella» (David Uquhart, *Familiar Words, as Affecting the Conduct of England*, 1856). Este pasaje muestra, al mismo tiempo, la fuerza y la debilidad de un tipo de crítica que sabe enjuiciar y condenar el presente, pero no comprenderlo. (Marx 2017a, 584)

En el apartado del primer libro, *Gran industria y agricultura* (Marx 2017a, 583–585) encontramos la referencia a esta misma fractura metabólica en la base del proceso histórico de transformación del campesinado en trabajador asalariado durante la síntesis entre la agricultura y la industria, como movimiento correlativo al análisis o *desgarro* del “lazo familiar originario entre la agricultura y la manufactura” (2017a, 583). De este modo, aumenta el volumen de la población que trabaja para la producción de maquinaria agrícola y disminuye el tipo de actividades económicas artesanales tradicionalmente vinculadas a la agricultura. “Con ello destruye, al mismo tiempo, la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales” (2017a, 584). En este pasaje, se encuentra el argumento

que soporta la lectura de Bellamy Foster según la cual esta transformación de las rutas sociometabólicas tradicionales —la apertura del gradiente bio-antropológico entre el campo y la ciudad— no es un mero efecto secundario del capital, sino la condición ecológica de posibilidad del capitalismo industrial.<sup>97</sup>

Mediante la destrucción de las circunstancias de ese metabolismo, circunstancias surgidas de manera puramente natural, la producción capitalista obliga a reconstruirlo sistemáticamente como ley reguladora de la producción social y bajo una forma adecuada al desarrollo pleno del hombre. En la agricultura, como en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción aparece a la vez como martirologio de los productores; el medio de trabajo, como medio de sojuzgamiento, de explotación y empobrecimiento del obrero; la combinación *social* de los procesos laborales, como opresión organizada de su vitalidad, libertad e independencia *individuales*. La dispersión de los obreros rurales en grandes extensiones quebranta, al mismo tiempo, su capacidad de resistencia, mientras que aumenta la concentración aumenta la de los obreros urbanos. (...) Este proceso de destrucción es tanto más rápido, cuanto más tome un país —es el caso de los Estados Unidos de Norteamérica, por ejemplo— a la gran industria como punto de partida y fundamento de su desarrollo. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*. (Marx 2017a, 584–585)

Tomando como punto de referencia los pasajes citados —y tras contextualizando el interés de Marx por la química agrícola y por la fisiología— Bellamy Foster señala la teoría de la fractura metabólica de Marx y el concepto de *metabolismo* como piedra angular de la matriz ecológica y fisiológica del pensamiento socionatural de Marx, así como teoría central de la postura eco-marxistas según la cual no es posible disociar ni jerarquizar la relación entre *crisis de acumulación* y *crisis ecológica*. Este es el núcleo de las lecturas que, como la nuestra, tratan de facilitar la convergencia del pensamiento marxista con la ecología política contemporánea, lo cual no exige a nuestro juicio, hacer de Marx un ecologista, sino, más bien, extraer de Marx aquellos elementos conceptuales útiles —en nuestro caso, aquellos que permiten la lectura fisiológica del proceso de producción capitalista industrial— a una crítica socionatural del presente. Así, no hacemos sino posicionarnos a favor de la crítica que lanza James O'Connor contra aquellas posturas que rechazan en bloque la idea de que el pensamiento marxiano todavía pueda servirnos para pensar los retos ecológico-políticos que plantea la actualidad: “Aquellos que insisten en que la destrucción medioambiental no tiene nada que ver con el

---

<sup>97</sup> Tal y como demostró el historiador marxista Paul M. Seezy, es importante no confundir el capitalismo industrial con el capitalismo de la manufactura doméstica, situado en los comienzos del capitalismo moderno. En este sentido debe quedar claro que aquí estamos analizando, por su mayor impacto medioambiental y sociometabólico, no identificamos la emergencia de un metabolismo social capitalista con la aparición de las relaciones socioeconómicas y de contabilidad racional que podrían ser identificadas tanto en el imperio romano (Weber 2003) como en el capitalismo manufacturero (Seezy 1972), sino con el momento en que dichas relaciones sociales encuentran en los órganos exosomáticos industriales una potencia extractiva (*inputs*), transformadora y productora (*outputs*) muy superior a la alcanzada en periodos históricos anteriores.

marxismo simplemente se aseguran de que lo que ellos han decidido llamar *marxismo* no tendrá nada que ver con lo que pase en el mundo” (O'Connor 1988, 11)

En efecto, si se identifica la *fractura metabolismo social* que abre el capitalismo industrial como condición ecológica de posibilidad tanto de la actual acumulación de organismos humanos en las ciudades y como de la acelerada transformación del campesinado en mano de obra asalariada y/o desempleada, entonces la *fractura metabólica* es al metabolismo social capitalista lo que la expropiación de los medios de producción a la lucha de clases, dos categorías que marcan en dos planos analíticos distintos pero correlativos el *antes* y el *después* de la irrupción del metabolismo social-industrial capitalista. ¿Puede decirse entonces que la cuestión fisiológica y ecológica (pues en Marx ambos momentos no están analíticamente diferenciados) no es, dentro del esquema sociometabólico de Marx, una cuestión secundaria, sino uno de los elementos centrales de su crítica a la economía política? Creemos que si se acentúa la matriz fisiológica del proceso socioeconómico es perfectamente plausible responder afirmativamente a esta pregunta sin necesidad de defender lo que sería absurdo: que el comunismo marxista naciese como movimiento ecológico.<sup>98</sup>

Como sabemos, la separación de gran parte de la población de sus medios de producción, la gran propiedad del suelo, el cercamiento y privatización de las tierras de uso comunitario, la destrucción del campesinado y los flujos migratorios que terminan conformando masas humanas aglomeradas en las ciudades industriales constituyen las distintas facetas del proceso que Marx bautizó como “acumulación originaria”: el proceso polifacético que, desde finales del siglo XV hasta el siglo XIX, las masas aguijoneadas por el hambre irán siendo asimiladas por el aparato productivo del incipiente capital industrial para su explotación sistemática bajo la forma del trabajador asalariado:

Esta acumulación originaria desempeña en economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. Adán mordió la manzana y con ello, el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una elite diligente, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa (que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas)

---

<sup>98</sup> En este sentido, cabe afirmar que muchas de las lecturas ecológicas de Marx, incluidas las de Bellamy Foster o las de Kohei Saitō no han diferenciado debidamente la agenda política del marxismo de las influencias de la ciencia natural en su crítica a la economía política. Es decir: que estuviese profundamente influenciado por modelos analíticos originados en la fisiología y en los debates de economía política vinculados a la química agrícola no significa que para Marx pudiese enfrentarse desde el pensamiento ecológico el movimiento revolucionario destinado a la abolición de la propiedad privada. Dado que la transformación del campesinado en mano de obra asalariada imposibilitaba, en la Europa Occidental industrializada, la organización del campesinado como sujeto revolucionario, no es posible atribuir a Marx nada más que un interés científico y analítico por las dimensiones medioambientales del capital, pero no político-estratégico, por mucho que la llegada del comunismo significase una administración racional del metabolismo entre el hombre y la naturaleza.



y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo. (Marx 2017a, 807)

Resulta altamente paradójico: aunque Marx utiliza literalmente la categoría de *composición orgánica del trabajo* (*organische Zusammensetzung des Kapitals*) para pensar el acoplamiento entre los factores orgánicos (los trabajadores) y los medios de producción como factores inorgánicos (la fábrica, las herramientas, la maquinaria) a partir de sus diferentes temporalidades (capital variable y capital fijo); aunque nunca dejará de utilizar metáforas orgánicas y fisiológicas para definir el modo en que el Capital (el gran vampiro) chupa la sangre, el tiempo o la energía fisiológica de los trabajadores (lo que denomina “trabajo vivo”); y a pesar de la centralidad explícita de la categoría de trabajo y de valor de uso en el pensamiento de Marx como *eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de vida y de sociedad*, una gran parte de las corrientes marxistas contemporáneas rechazan la dimensión antropológica, fisiológica y transhistórica del trabajo (relativa a la satisfacción de necesidades humanas) para defender que la categoría de trabajo en Marx es exclusivamente histórica y, en consecuencia, sólo puede ser referida a la sociedad capitalista. Un caso paradigmático de esta cerrazón se encuentra en la obra *Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory* de Moishe Postone:

El análisis de Marx no se refiere al trabajo tal como se concibe de manera general y transhistórica —una actividad social dirigida por objetivos que media entre los seres humanos y la naturaleza, creando productos específicos para satisfacer determinadas necesidades humanas— sino a un papel peculiar que el trabajo desempeña en la sociedad capitalista, o moderna, únicamente. (Moishe 2009, 4; la traducción es nuestra)

Creemos que la tesis de Postone (ampliamente compartida por las lecturas marxistas contemporáneas que han trabajado por desembarazar al marxismo de todas sus deudas con los modelos deterministas del proceso histórico) da claves para no malinterpretar las tesis de Marx acerca del sistema de relaciones sociales capitalista, pero, cuando se radicaliza este enfoque histórico-sociológico, tiene el efecto indeseable de eclipsar la dimensión sicionatural implícita en toda forma de organización social. A nuestro juicio es un error importante tratar como incompatibles la dimensión fisiológica transhistórica del trabajo y el análisis histórico-relacional, pues ambas están llamadas a complementarse y alumbrarse mutuamente, no a oponerse. Por ello, en el interior de estas lecturas toda la problemática relativa a la dimensión bioantropológica y fisiológica del trabajo no solo queda eclipsada, sino vetada y categóricamente destituida, como si todo naturalismo fuese cómplice por principio del pensamiento ahistórico y reduccionista que Marx nunca dejó de combatir.

En la obra de Postone esto resulta especialmente claro en los pasajes en los que hace pasar retóricamente por problemáticas o contradictorias cuestiones que no lo son en absoluto. Principalmente, cuando contrapone las definiciones fisiológicas y sociohistóricas de la categoría de trabajo que citamos en el apartado 2.2. (Moishe 2009, 144–145) para concluir abruptamente que: “si la categoría de trabajo humano abstracto es una determinación social, no puede ser una categoría fisiológica” (Moishe 2009, 145). Lo más importante aquí es todo lo que eclipsa el socorrido término *however*: del modo que sea una determinación social no puede ser fisiológica, pero: ¿por qué en tiempos de la doble naturaleza onda-corpúscular de la luz resultaría tan ininteligible la idea cristalina de que el trabajo en Marx significa, simultáneamente, un condicionamiento social de la fisiología, y un condicionamiento fisiológico de la sociedad?

En el mismo sentido, Saitō rescata un pasaje de la obra de Alfred Sohn-Rethel. Una vez más, la relación social se presenta como una navaja abiótica capaz de desprender la piel relacional de la carne sin dejar un solo gramo de sustancia. Por supuesto, esto es cierto para el valor de cambio, pero no para el valor de uso que lo acompaña. Realizando una interpretación que Saitō considera típica, Sohn-Rethel reduce el valor a valor de cambio, y niega la dimensión material del valor de uso como categoría económica transhistórica:

La interpretación de Alfred Sohn-Rethel es típica en este contexto, como argumentó: "De hecho, 'ni un solo átomo de materia' entra en la objetividad de la mercancía como valores, de los que depende el efecto socializador del intercambio. Aquí la socialización es una cuestión de pura composición humana, desvinculada del metabolismo de los humanos con la naturaleza". El análisis de la forma de Sohn-Rethel seguramente reconoce el carácter social puro de la objetividad del valor, pero reduce el valor a una mera relación social existente en el intercambio de mercancías y el trabajo abstracto a una construcción social pura. En consecuencia, el valor se separa del metabolismo entre los humanos y la naturaleza en su esquema explicativo. (Saitō 2017a, 117)

Es en este punto donde debemos y podemos por fin adentrarnos en un análisis más detallado de las relaciones entre este naturalismo sociometabólico y la crítica a la economía política burguesa. A este respecto resulta interesante rescatar la tesis que Amy Wendling ha defendido en *Karl Marx on Technology and Alienation* (2011). En este libro la autora argumenta que en los *Grundrisse* se produce la transición de Marx desde una concepción filosófica de la naturaleza a un enfoque termodinámico influido por la obra *Stoff and Kraft* (1855) de Ludwig Buchner, publicada dos años antes que los *Grundrisse*. En sus términos, el enfoque energético del ser humano le permite distanciarse críticamente del idealismo, desplazando la supuesta potencia histórica y motriz de las ideas por la energética de las fuerzas realmente existentes, tales como los cuerpos humanos, las máquinas, los minerales, los suelos y los flujos generados por la mediación del acceso al alimento por los salarios. Todo ello converge en el interior de

una visión fisiológica donde el capital constante es hueso inorgánico (maquinaria y edificios), el capital variable músculo y tejido orgánico (cuerpos humanos y mercancías orgánicas), y donde el dinero hace las veces de la sangre en circulación. En términos de la autora:

Marx socava la fuente tradicional de las apelaciones al espíritu humano adoptando una concepción energética del cuerpo humano que toma de la segunda generación de materialistas científicos. En esta adopción, la fuerza humana es considerada como un tipo de fuerza natural. Es entonces cuando Marx comienza a hablar de la economía del cuerpo humano como un sistema de energía, y de la analítica del cuerpo humano como divisible a través de categorías como fuerza de trabajo o capacidad de trabajo. Consideremos este pasaje de los *Grundrisse*: “En el cuerpo humano, al igual que con el capital, los diferentes elementos no se intercambian al mismo ritmo de reproducción, la sangre se renueva más rápidamente que el músculo, el músculo que el hueso, que a este respecto puede considerarse como el capital fijo del cuerpo humano” (...). Aquí Marx conceptualiza el cuerpo humano como una especie de máquina termodinámica, con la pérdida y la renovación de los recursos energéticos. (Wendling 2011, 63; la traducción es nuestra)

Esta imagen no sería muy diferente de aquella que, como ha demostrado Kohei Saitō, supuso el primer contacto de Marx con el concepto de metabolismo orgánico en la obra de Ronald Daniels, a quien había dedicado la obra *La miseria de la filosofía*. Concretamente: en 18951 (un año antes de que Moleschott publicara *El ciclo de la vida*) Marx recibe el manuscrito de la obra de Daniels titulada *Mikrokosmos: Entwurf einer physiologischen Anthropologie* [*Microcosmos: Esbozo de una antropología fisiológica*] donde Daniels ofrece una fundamentación fisiológica de la acción humana utilizando una radical distinción entre la naturaleza procesual de la materia orgánica en comparación con la materia inorgánica. Como señala Saitō:

En el *Mikrokosmos* de Daniels, el concepto de "metabolismo orgánico" aparece muchas veces. Por ejemplo, lo define como "destrucción y regeneración simultáneas, a través de las cuales estos cuerpos mantienen su individualidad ya que incesantemente y de nuevo producen esta individualidad —esta es una singularidad cuya analogía no se puede encontrar en los cuerpos inorgánicos". (Saitō 2017b, 72)

Esto evidencia que Marx ya estaba familiarizado con la categoría de *Stoffwechsel* antes de que leyera a Moleschot, y que, por ende, la influencia de los metabolismos de J. Moleschott o L. Buchner (a quienes Marx denominaba materialistas vulgares por sus pretensiones metafísicas de reducirlo todo a la materia) no pueden ser directamente interpretadas como desplazamiento de la filosofía por las ciencias naturales. De hecho, el aparato crítico filosófico de Marx le permitió acercarse a la ciencia natural sin la ingenuidad conceptual con la que muchos de ellos decían ser capaces de describir los fundamentos materiales de las civilizaciones humanas. Sintetizando los principales usos a los que refiere Saitō en su genealogía del concepto de metabolismo en el pensamiento de Marx, es posible resumir la cuestión afirmando que, a partir de 1851, desde su primera aparición hasta *El Capital* pasando

por los *Grundrisse*, Marx llegará a servirse del concepto de *metabolismo* de cuatro maneras distintas:

1°. *Interacción metabólica como conjunto total de interacciones sociales*. Este es el primer uso localizado por Saitō, y se encuentra en los *cuadernos de Londres* fechado en 1851 y titulado *Reflection*. Aquí el concepto de *interacción metabólica* designa la cantidad total de interacciones sociales que posibilitaba una sociedad completamente monetarizada (moderna) en comparación con las sociedades antiguas:

A diferencia de la sociedad antigua donde sólo los privilegiados podían intercambiar esto o lo otro, [en la sociedad capitalista] todo puede ser poseído por todos. Cada interacción metabólica puede ser llevada a cabo por todos, dependiendo de la cantidad de dinero de los ingresos de uno que puede ser transformado en cualquier cosa: prostitución, ciencia, seguridad, medallas, sirvientes —todo [se convierte en un] producto para el intercambio, al igual que el café, el azúcar y los arenques. En el caso del rango [social], y del disfrute de un individuo, su interacción metabólica depende de una cierta división del trabajo, bajo la cual él o ella está subsumido. En el caso de la clase esto depende sólo de los medios universales de intercambio que él o ella puede apropiarse.. Cuando el tipo de ingreso está todavía determinado por el tipo o la calidad de la ocupación, y no simplemente por la cantidad del medio universal de intercambio como hoy en día, las relaciones bajo las cuales el trabajador puede entrar en la sociedad y apropiarse [de los objetos] están severamente restringidas, y el órgano social [social organ] para la *interacción metabólica* [metabolic interaction] con las producciones materiales y mentales de la sociedad está limitado a una cierta manera y a un contenido particular desde el principio. (Marx 1851; en Saitō 2017a, 70)

2. *Metabolismo social entre el Hombre y la naturaleza*. Tanto en los *Grundrisse* como en *El capital*, este uso refiere al nexo existencial, bidireccional, históricamente productivo (aunque fisiológicamente transhistórico) entre el hombre y la naturaleza. Este es el uso que emplea para la definición del proceso de trabajo como dinámica existente en toda forma de organización social y momento histórico. Por mucho que este uso se asemeje al principio de la conservación termodinámica (según el cual la energía ni se crea ni se destruye sino que se transforma), es importante destacar que asimilar este uso a la primera ley de la termodinámica (el trabajo ni crea ni destruye sustancias naturales, solo las transforma) corre el riesgo de obviar que la primera ley solo es aplicable a *sistemas termodinámicos cerrados*, mientras que la totalidad del proceso de reproducción el capital es constantemente pensado por Marx como un sistema abierto (aunque no emplee esta terminología) que necesita constantes flujos de entrada para seguir funcionando. En coherencia con ello, la relevancia de relación Marx-Moleschot se torna simplemente superflua.<sup>99</sup> De hecho, en un pasaje de los *Grundrisse* señala

---

<sup>99</sup> Junto a todo lo que Justus von Liebig fue para su época, el agrícola alemán fue también el enemigo espiritual de Moleschot por sugerir y defender el fertilizante artificial para sustituir los ingentes costos de los fertilizantes naturales que obligaban a los países a importar ingentes cantidades de excremento de ave (guano). Véase: Foster 1999. Para Liebig esto implicaba *robar* literalmente el suelo de un país a otro; para Moleschot hacer materia

que no es la unidad entre los seres humanos y la naturaleza lo que debe ser explicado y comprendido es su escisión, y el modo en que el trabajo asalariado permite que esta escisión cristalice y se sostenga.

Marx define ahora la "separación" como el corte de las condiciones objetivas naturales para la "interacción metabólica con la naturaleza" de los humanos: "Lo que requiere explicación no es la *unidad* de las actividades humanas con las condiciones naturales e inorgánicas de su interacción metabólica con la naturaleza, y, por tanto, tampoco su apropiación de la naturaleza. Más bien, lo que requiere explicación es la separación entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que se plantea exclusivamente en la relación del trabajo asalariado y el capital. (Marx 1857-1858, énfasis en el original; en Saitō 2017a, 66)

### 3. *Metabolismo sacionatural como consumo simultáneo de factores de producción orgánicos e inorgánicos.*

Este uso hace referencia al metabolismo de la naturaleza por la cual todos los materiales, incluidos los cuerpos, las máquinas y las materias primas, se desgastan simultánea e irreversiblemente hasta chocar con un factor limitante, obligando a que una parte del capital sea perpetuamente reinvertido en la regeneración y/o en la sustitución de los factores de producción. Este uso está implícito en la distinción del valor total implícito en los *factores de producción* pagados por adelantado por el capitalista, puesto que es el valor total de estos factores lo que se consume en el proceso de trabajo, sin embargo, debe ser distinguido como uso *analítico* del momento sintético del segundo uso.

4. *Metabolismo social como síntesis dinámica del metabolismo material (Stoffwechsel) y el metabolismo formal (Formwechsel).* Este uso, nos dice Saitō, constituye la aportación más original y sofisticada de Marx al análisis sociometabólico en la medida en que es irreducible a las influencias de los materialistas filosóficos o de los científicos-naturales (como Anderson o Liebig).

En oposición a una interpretación predominante y errónea representada por Alfred Schmidt y Amy Wendling en particular, la siguiente discusión muestra no sólo que el concepto de metabolismo de Marx no tiene nada que ver con los "materialistas científicos naturales" como Jacob Moleschott, Karl Vogt y Ludwig Büchner, sino que también posee una independencia teórica de los trabajos de Justus von Liebig, quien contribuyó significativamente al desarrollo de este concepto fisiológico. También mostro que es posible comprender el singular enfoque metodológico de Marx, que se caracteriza por los conceptos de "forma" y "material". (Saitō 2017a, 64)

Este sería el nudo gordiano de la dualidad metodológica (momento material-momento formal) del análisis sociometabólico de Marx. Por un lado, el *metabolismo material*

---

orgánica con inorgánica era violar una división material que debía ser espiritualmente respetada. Botar y Wünsche 2017, 112-ss. ¿Es posible dudar acerca de qué postura le interesaba más a Marx?

(Stoffwechsel) referiría a la serie de transformaciones de las sustancias materiales hasta que estas adquieren el valor de uso deseado o planificado por las cadenas de trabajo. De la extracción a la excreción, pasando por la manufactura artesanal o la industria, y atravesando el espacio del mercado para su intercambio. En el metabolismo social capitalista, estas transformaciones serían el correlato material de los distintas transmutaciones formales del capital, que varían en función de que sean leídas desde el punto de vista del capital (D-M-D) o desde el punto de vista del trabajo (M-D-M). Como sabemos, a juicio de Marx para que el capital esté en condiciones históricas de comenzar a andar el proceso histórico ha tenido que cruzar por una serie de antesalas: el capitalista debe poder comprar con dinero fuerza de trabajo en un mercado de trabajo (primera: la existencia de una bolsa de trabajo). Para ello la mercancía *fuerza de trabajo* ha debido ser instituida jurídicamente como mercancía poseída por el sujeto individual que la posee (segunda antesala: existencia de una bolsa jurídicamente instituida dentro de un marco de legalidad, pues lo que Marx denomina *capital* es indisociable del problema de la ley). Por último, dado que dicha libertad jurídica sería inocua si no existiesen de hecho cuerpos que solo disponen de su propio tiempo fisiológico para ofrecer a cambio de un salario, y si no existiese un capital previamente acumulado para poder pagarlo, la expropiación de los medios de producción de grandes masas humanas (el proceso de acumulación originaria). En suma: no hay *metabolismo material capitalista* hasta que todo un conjunto de *formas sociales* (la forma social *proletariado*, la forma jurídica *individuo*, la forma económica *dinero* como equivalente universal de toda determinación material de la mercancía, la forma económico-política *salario* como relación equivalencial entre la forma dinero y la forma *jornada laboral*) aparezcan alineadas de tal modo que permitan la circulación del capital dentro de un circuito metabólico donde cada “ciclo” debe garantizar el excedente destinado a su repetición expansiva y, en principio, ilimitada.

Los cuatro usos anteriores —principalmente, la dependencia teórica entre el segundo, tercero y el cuarto— ponen de manifiesto que la *fractura metabólica material* entre el campo y la ciudad está presupuesta tanto en la cadena de transformaciones formales del capital como en el conjunto de relaciones entre formas sociales presupuestas por el proceso de producción mediado por la forma del trabajador privado, el proceso de circulación, el intercambio equivalencial mediado por el dinero y el consumo de la mercancía para la reproducción social mediada por el salario. Es decir: tanto la dimensión material como la formal del metabolismo social capitalista *presuponen el gradiente campo/ciudad como correlato del ensamblaje espacial, temporal y jurídico entre las formas sociales y los flujos materiales*.

El olvido de la dualidad metodológica materia/forma (*Soffwechsel/Formwechsel*) por parte de aquellos marxistas occidentales que, desde Isaak Rubin, Michael Heinrich, Riccardo Bellofiore y Werner Bonefeld coincidirían en afirmar que el trabajo abstracto no es material ni transhistórico, sino una “forma social pura característica del modo de producción capitalista” (Saitō 2017, 103). Contra esta idea Saitō contraargumenta:

Muchos argumentan que cuando el valor es puramente social, el trabajo abstracto es también puramente social por ser trabajo creador de valor. Esta explicación no es muy convincente porque no dice otra cosa que “el trabajo creador de valor crea valor”, el cual es un argumento meramente circular. Es necesario diferenciar valor abstracto y trabajo abstracto para hacer más fructífera la segunda categoría. (Saitō 2017a, 107; la traducción es nuestra)

El *valor abstracto* es puramente social, o, mejor dicho, un modo de socialización de los productos del trabajo mediado por la equivalencia mercantil. Por tanto, aunque es indiscutible que el valor de cambio refiere al plano histórico de conmensurabilidad abstracta propia de una sociedad productora de mercancías, esto no debe llevar a pensar que quedarse encerrados en este momento analítico constituye el cenit de la hermenéutica marxista. Una vez más, el hecho de que el valor abstracto y cuantitativo sea característico del modo de producción capitalista, esto no significa que el momento fisiológico que dicha organización relacional arrastra consigo sea un residuo naturalista prescindible. Por una razón simple: aquello que comparte el *trabajo abstracto*, a diferencia del *valor abstracto*, es precisamente que es fisiológicamente conmensurable al remitir a la cantidad de energía fisiológica total con la que cuenta una sociedad para llevar la reproducción social. En términos de Saitō —que traducimos por su importancia para nosotros—:

[A diferencia del *valor abstracto*] El trabajo abstracto es, en contraste, fisiológico, porque desempeña un rol social transhistórico en cualquier forma de organización social. En la medida en que la cantidad total trabajo humano, entendido como fuerza de trabajo, está inevitablemente limitado a una cantidad finita de tiempo, su asignación distributiva socialmente adecuada [*its adequate allocation*] constituye una tarea indispensable para la reproducción social en cualquier sociedad y época histórica. (Saitō 2017a, 107)<sup>100</sup>

En este punto Saitō continúa y expone las claves de la lectura de la escuela de Kuruma, identificada con la obra de los marxistas japoneses Samezo Kuruma y Teinosuke Otani, según los cuales la reificación del trabajo privado (la estructura relacional producida por la mediación del valor) no puede romper la *conmensurabilidad de todos los trabajos como gasto fisiológico* orientado a la producción de valores de uso. A partir de este *factum fisiológico-transhistórico del*

---

<sup>100</sup> En la versión original: “Abstract labor is, in contrast, physiological because it plays a social role in a transhistorical fashion in any society. Insofar as the total quantity of labor as expenditure of the human labor force is inevitably limited to a certain finite amount at any time, its adequate allocation for the sake of the reproduction of society is always of great significance for the reproduction of society” Saitō 2017a, 107.

*trabajo social*, se deduce que la reproducción social exige siempre la ya mencionada *asignación distributiva* (*allocation*) de los cuerpos en los distintos sectores del trabajo social y de los productos como condición de posibilidad de la reproducción de la sociedad:

La suma total de todos los trabajos disponibles en una sociedad es finita sin excepción debido a que sus miembros solo pueden trabajar una cantidad determinada de tiempo por año. Esto es simplemente un hecho fisiológico. En cualquier sociedad donde los individuos no puedan satisfacer sus propias necesidades y sean dependientes de otros, la adecuada “asignación distributiva” (*allocation*) del trabajo total disponible en cada rama de la producción debe estar de algún modo acordada y realizada de tal manera que la reproducción social llegue a realizarse (Saitō 2017a, 104; la traducción es nuestra).<sup>101</sup>

Desde el punto de vista de esta doble matriz *formal-material* del proceso metabólico, ¿Qué sería lo característico del metabolismo social capitalista? La respuesta de Saitō, que sigue aquí a la escuela de Kuruma, nos permite arrojar algo más de luz al interior de esa herida —la jornada laboral— por la que el proceso bioeconómico desangra su energía fisiológica: al igual que la célula capitalista está aislada respecto a las necesidades del proceso de producción en su conjunto, cada uno de los organismos que la organizan permanecen en su condición de trabajadores privados, desconectados, aunque espacial y temporalmente coordinados y ensamblados, de toda participación en la reproducción de la sociedad. Y esto se debe precisamente a que su pertenencia a las unidades de su producción ya no depende de su procedencia geográfica, familiar o laboral, sino de su condición de *trabajador abstracto*, desarraigado y carente de identidad. En un trabajo reciente, titulado «Marx en el Antropoceno: Valor, fractura metabólica y el dualismo no-cartesiano», Saitō ofrece un pasaje sintético del problema:

Lo que es característico de una sociedad basada en la producción de mercancías es que la división social del trabajo esta conducida por individuos aislados que llevan a cabo sus trabajos en tanto en cuanto trabajos privados, lo que significa que los productos necesarios para la reproducción social no son el resultado de un cierto arreglo mutuo previo al acto de producción. El trabajo de los productores privados no posee directamente ningún carácter social, de manera que ellos otorgan *inconscientemente* una propiedad de valor puramente social (*purely social property of value*) a sus productos para intercambiarlos como mercancías. Es así como los productores privados se las arreglan para asignar la suma total del trabajo social y también para distribuir los productos entre los miembros de la sociedad. (Saitō 2017c, 17)

---

<sup>101</sup> En la versión original: “The sum total of all available labors in one society is finite without exception because its members can only work for a certain amount of time in a year. This is simply a physiological fact. In any society where individuals cannot satisfy their own needs and are dependent on others, an adequate “allocation” of the entire supply of labor into each branch of production must be somehow arranged and realized so that the reproduction of a society can actually take place”. Saitō 2017a, 104



De este modo, si toda asignación distributiva del tiempo social total disponible para trabajar en una sociedad (incluidas las sociedades productoras de mercancías) implican una disposición espaciotemporal específica de los organismos y los órganos sociales, ¿cuál es el significado fisiológico, energético y sicionatural de la apertura histórica de la jornada laboral que exige que una gran cantidad de la energía social disponible no sea invertida en la reproducción social? ¿Qué tipo de fenómeno sicionatural, qué conjunto de mutaciones sociales, qué tipo de ensamblajes, ordenamientos, hibridaciones y organismos sociales emergen y se reproducen mientras la fractura sociometabólica se conserva en el interior del metabolismo social capitalista?

## 2.5. El metabolismo social capitalista: la apertura espaciotemporal de la jornada laboral.

Fueron necesarios siglos hasta que el trabajador «libre», por obra del modo de producción capitalista desarrollado, se prestara *voluntariamente*, es decir, se viera *socialmente* obligado a vender *todo el tiempo de su vida activa*, su capacidad misma de trabajo, por el precio de sus medios de subsistencia habituales; su derecho de primogenitura por un plato de lentejas. Es natural, por tanto, que *la prolongación de la jornada laboral* que el capital, desde mediados del siglo XIV hasta finales del XVII, procura *imponer* por medio del poder estatal a los *obreros adultos*, coincida aproximadamente con el *límite del tiempo de trabajo* que en algunos lugares traza el estado en la segunda mitad del siglo XIX a la transformación de *sangre infantil* en capital. (Marx 2017a, 338)

Para Marx, merece la pena repetirlo, la lucha de clases gravita en torno a un mismo problema histórico, en el que ciertos organismos humanos aparecen socialmente obligados a disipar la práctica totalidad de su energía fisiológica —su trabajo vivo y su sangre oxigenada— durante una fracción de tiempo artificialmente producida y violentamente prolongada que Marx llamó —y seguimos llamando— *jornada laboral*. En el momento en que aparezca subordinado el proceso de trabajo al capital lo que resulta inmediatamente evidente no es el *cómo* ha podido llegar esto a suceder —que Marx narra de manera sistemática—, sino el hecho de que el fin, los objetos y los medios están dispuestos bajo la propiedad del capitalista que los ha comprado. Y en la medida en que es el dueño legítimo del fin a realizar el capitalista: “quiere producir un valor de uso que tenga valor de cambio, un artículo destinado a la venta, *una mercancía* (...) No solo un valor de uso, sino un valor, y no solo *valor*, sino además *plusvalor*” (Marx 2017a, 246).

En este punto debemos repasar los elementos básicos de la teoría marxiana del valor para mostrar que no estamos realizando ningún salto ilegítimo. Como sabemos, Marx define el *plusvalor* como: “excedente cuantitativo de trabajo [que surge únicamente en virtud de] haberse prolongado la duración del mismo proceso laboral” (2017a, 260). Para conquistar este excedente, el capital debe prolongar el proceso laboral más allá de cierto punto: el punto “en que se ha reproducido y agregado al objeto de trabajo un simple *equivalente* por el valor de la fuerza de trabajo. (...) Este *plusvalor* constituye *el excedente del valor del producto por encima del valor de los factores que se han consumido al generar dicho producto*, esto es, los medios de producción y la fuerza de trabajo” (Marx 2017a, 272). En tal sentido, una de las notas indispensables del proceso de producción capitalista —su síntoma característico, aunque no el único— radica en que esta expresa la expansión artificial y coactiva de la duración del proceso dentro del cual, tanto la naturaleza (bajo la forma de la materia prima o del producto convertido en medio de producción) como la corporalidad humana (bajo la forma del trabajador asalariado que concede el derecho de explotación de su tiempo o energía fisiológica), se transforman y desgastan de manera simultánea e irreversiblemente durante el proceso de valoración. En el mismo sentido, Marx denomina *plustrabajo* a la cantidad de trabajo que supera el trabajo necesario para la reproducción, y *tiempo de plusvalor* a la franja de tiempo en que este se desarrolla (2017a, 280).

En este punto, la jornada laboral (como categoría temporal) y el aparato productivo (como categoría espacial) aparecen como categorías fundamentales del análisis marxiano. La primera, por ser el periodo de tiempo que contiene el codiciado plusvalor. El segundo, por ser el espacio en el que el capitalista como personificación encarnada del capital vigila que los *portadores* de los brazos, los huesos y los músculos (el cuerpo vivo que los trabajadores son en acto) no roben ni un minuto de la energía pagada por el capitalista de antemano (lo que el trabajador lleva consigo como potencia).<sup>102</sup>

Dado que la fuerza de trabajo está inscrita en el cuerpo del trabajador que la consume y regenera cuando come, respira y descansa (actividades que realiza en sociedad, y que el

---

<sup>102</sup> Adelantándonos a las cuestiones que analizaremos en el Capítulo 3 merece la pena señalar en este momento que una buena parte de la recepción italiana de la biopolítica (Mauricio Lazzarato, Franco Berardi, Antonio Negri, o Paolo Virno) sitúa en esta potencia plástica del cuerpo humano (que excede el marco de lo mecánico a lo cognitivo y afectivo) el oscuro objeto de deseo de toda biopolítica: la fuerza de trabajo como trabajo inmaterial. En términos de Paolo Virno: ¿Qué significa «fuerza de trabajo»? Significa *potencia* para producir. Potencia, es decir, facultad, capacidad, *dynamis*. Potencia genérica, indeterminada. En ella no está prescrito un tipo particular de actividad laboral, sino que alude a tareas de *cualquier* tipo, desde la fabricación de una cortina hasta la cosecha de peras” Virno 2003, 83. Más adelante: “La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial —que, de por sí, es no-presente. Por esto, sólo por esto, es lícito hablar de «biopolítica»” Virno 2003, 85.

marxismo feminista ha resituado como una extensión de la fábrica), la jornada laboral tiene para Marx un límite mínimo y dos límites máximos. Por el mínimo: aquel en que el capitalista sólo obtiene como producto el capital adelantado o *umbral de rentabilidad*. El capital no puede funcionar si el capital invertido coincide con el capital obtenido al final del proceso, de ser así el capitalista no ganaría nada y perdería tiempo. Por el máximo: los límites físicos (fisiológicos) que prohíben a cada organismo dar más energía de la que ha estado en condiciones de regenerar, y los límites morales en los que aparecen implicadas necesidades *sociales y espirituales* que dependen de cada civilización y cultura concreta, y cuya transgresión impide que el organismo humano aparezca cada día en su espacio correspondiente en condiciones de trabajar las horas pactadas con el capitalista (2017a, s. 296-297). La pregunta es: “¿Qué es una jornada laboral? En todo caso, menos de un día natural de vida. ¿Y cuánto menos? El capitalista tiene su opinión sobre esa *última Thule*, el límite necesario de la jornada laboral”. Y prosigue:

Como capitalista, no es más que capital personificado. Su alma es el alma del capital. Pero el capital tiene un solo impulso vital, el impulso de valorizarse, de crear plusvalor, de absorber, con su parte constante, los medios de producción, la mayor masa posible de plustrabajo. El capital es trabajo muerto que solo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa. El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el cual el capitalista consume la fuerza de trabajo que ha adquirido. Si el obrero consume para sí mismo el tiempo a su disposición, roba al capitalista. (Marx 2017a, 297)

Las figuras románticas y vampíricas no deben eclipsar la literalidad de las referencias al desgaste fisiológico de la clase trabajadora como clase de organismo humano obligada a exprimir su energía vital en el proceso de valoración de la mercancía. En coherencia con los problemas analizados en los apartados anteriores, ya en los *Grundrisse* podemos encontrar la doble correlación entre sangre consumida y valor cristalizado u objetivado en la mercancía: “¿Cómo se determina ahora su valor? Por medio del trabajo objetivado contenido en su mercancía. Esta mercancía es la condición vital del obrero. Para conservarla día tras día el obrero debe consumir cierto volumen de medios de subsistencia, renovar la sangre consumida, etc.” (Marx 2007, 264).

Junto a la correlación entre la *sangre degenerada* (abstracta de todos los procesos de valoración concretos) y el *valor de uso* depositado en la mercancía, también nos encontramos la analogía *sangre-dinero* para el análisis de la circulación. Así, escribe Marx en los *Grundrisse*: “Parangonar el dinero con la sangre —la palabra circulación dio motivo para ello— es tan exacto como el parangón de Menenio Agripa entre los patricios y el estómago” (Marx 2007, 90). No puede ser de otra manera: el organismo humano que se transforma simultáneamente

con y por los objetos que transforma (aquellas sustancias materiales que, como la madera o los animales, no aparecen por arte de magia transformados en muebles o en comida) no es fisiológicamente un propietario de *fuerza de trabajo*, sino organicidad en constante reproducción de sí mediante lo Otro (fines o virtualidades que todavía no son hechos; medios de producción u órganos ajenos al propio cuerpo pero ensamblables, sustancias que no son el propio cuerpo pero que tienen en potencia el poder ser asimilados por este).

Si el organismo es espacial y temporalmente ensamblable, sólo en el interior del proceso de producción capitalista aparece jurídicamente configurado o subjetivado como *propietario* de la fuerza de trabajo que se le presenta como su propiedad “natural”. En términos orgánico-metabólicos —que no son en absoluto ajenos a la metafórica marxiana— la escisión de la vida humana en *sujeto propietario* de fuerza de trabajo y fuerza de trabajo enajenable contractualmente no es antropología científica, sino *antropología capitalista*. La misma antropología capitalista, que en 1835 trataba de defender que la infancia terminaba a los 10 o, cuando más, a los 11 años<sup>103</sup> con el objetivo de evitar la aplicación de las leyes fabriles que querían limitar la jornada laboral de niñas y niños de esa edad.<sup>104</sup> Y tanta fue la sed de plusvalor que la “*voracidad canibalesca del plustrabajo*” (2017a, 308), en su afán por prolongar la jornada laboral más allá de los límites tolerables por el cuerpo humano, que en cada jornada laboral se consume, flaquea, se empequeñece, tal y como sucedía en 1960 a la población urbana encargada de producir encajes:

A las 2, a las 3, a las 4 de la mañana se arranca de las sucias camas a niños de 9 y 10 años y se los obliga a trabajar por su mera subsistencia hasta las 10, las 11 o las 12 de la noche, mientras sus miembros se consumen, su complexión se encanija, se les embotan los rasgos faciales y su condición humana se hunde por completo en un torpor pétreo, extremadamente horrible de contemplar. (Marx 2017a, 309)

Es en estos pasajes donde se juega la crítica de Marx no solo al darwinismo, al señalar el modo en que el principio de la selección natural mediada por el entorno, se transforma o muta en selección socionatural mediada por la distinción de los organismos en clases sociales. En efecto, tal y como señala Marx en *La lucha por la jornada normal de trabajo*, el proceso de

---

<sup>103</sup> “Según la antropología capitalista, la edad infantil terminaba a los 10 años o, cuando más a los 11 años. Canto más se aproximaba la fecha de aplicación plena de la ley fabril, el año fatídico de 1836, tanto mas se enfurecía la chusma de los fabricantes. Consiguieron, en efecto, intimidar tanto al gobierno que en 1835 este propuso rebajar el término de la edad infantil de 13 a 12 años. (2017a, 348)

<sup>104</sup> “La ley de 1833 declara que «la jornada laboral ordinaria deberá comenzar a las 5 ½ de la mañana y finalizar a las 9 de la noche, y que dentro de estos límites —un periodo de 15 horas— será legal emplear a jóvenes (esto es, personas entre 13 y 18 años) a cualquier hora del día, siempre y cuando el mismo joven no trabaje más de 12 horas a lo largo del día, con excepción de ciertos casos especialmente previstos». La sexta sección de la ley establece «que en el curso de todos los días se deberá conceder no menos de 1 ½ hora para las comidas a todas esas personas cuyo tiempo de trabajo ha sido restringido.» Marx 2017a, 346.

autovalorización del capital es una suerte de segunda naturaleza dentro de la cual los principios de la selección natural se trastocan. La duración de la vida como valor se subordina al valor del máximo rendimiento de todas las fuerzas que habitan en su interior: “El capital no pregunta por la *duración de la vida de la fuerza de trabajo*. Lo que le interesa es únicamente que el máximo de fuerza de trabajo se puede movilizar en una jornada laboral”. Esta subordinación de la duración al rendimiento conlleva a su vez la atrofia, el agotamiento y la muerte prematura de la fuerza de trabajo misma. (Marx 2017a, 332).

Donde el metabolismo social capitalista no podía satisfacer su demanda de fuerza de trabajo con asalariados, como en los arrozales de Georgia o en los pantanos del Mississippi, la abundante oferta de esclavos y la proliferación de “criaderos extranjeros de negros” permite que los propietarios de los esclavos no se tengan que preocupar por la conservación de su salud. Por eso, en las regiones importadoras de esclavos la máxima es que “el sistema económico más eficaz es aquel que en el menor espacio de tiempo extrae del ganado humano (*human chattel*) el mayor volumen de rendimiento posible” (Marx 2017a, 333). Dentro del metabolismo social capitalista, todo organismo destinado a la producción es energéticamente exprimido, de tal manera que el sistema productivo requiere un incesante flujo entrante de órganos y miembros humanos. Marx cita las propuestas de los comerciantes a los *Poor Law Commissioners* para que les fuese enviada la “sobrepoblación” de otras regiones. Sobre todo en aquellos sectores donde el producto que se trata de comercializar (como el algodón o la fruta) debe ser recogido manualmente e hilado, en el caso del algodón, antes de que la materia prima se eche a perder, lo que dará lugar en la primera mitad del siglo XIX a un verdadero ramo comercial: el tráfico de carne humana, con flujos entrantes tanto en los espacios extractivos (plantaciones) como en los espacios de su transformación (las fábricas y máquinas de la industria textil).<sup>105</sup>

Dentro del metabolismo social capitalista, el agotamiento fisiológico del suelo y de las poblaciones se produce simultáneamente y por efecto de una misma razón que empuja sus rendimientos más allá de su capacidad de regeneración fisiológica (como la vida fértil del suelo, la vida del organismo humano se acorta si se explota sin atención a sus ritmos de regeneración biológica). Así, pese al vigor de las poblaciones rurales, hijas del “aire puro” y del “*principle of natural selection*” (2017a, 336), los cuerpos humanos languidecían década tras

---

<sup>105</sup> “En 1860, la industria algodonera alcanzó su cénit... De nuevo faltaban brazos. Los fabricantes se dirigieron una vez más a los agentes de carne humana... y estos rastrearon las dunas de Dorset, las colinas de Devon y las llanuras de Wilts, pero la sobrepoblación ya había sido devorada» El *Bury Guardian* se lamentó de que luego de la firma del tratado comercial anglo-francés se podría *absorber* 10.000 brazos adicionales y que pronto se necesitarían 30.000 y 40.000 más” Marx 2017a, 335.

década por el hecho de pertenecer al conjunto de los medios de producción. En suma: dentro de los flujos de actividad espacial y temporalmente encauzados por la jornada laboral y dentro de los márgenes de fuerza de trabajo no pagado (mujeres, esclavos, animales), la extracción de energía fisiológica para la transformación de las sustancias materiales en mercancías no tiende espontáneamente a la sostenibilidad que permite prolongar la duración de la explotación, sino —como diría Marx anticipando el principio de máxima energía o de máximo poder de Howard T. Odum— al máximo rendimiento. Y es por eso que, aunque en su movimiento práctico el capital tendría buenas razones para evitar el agotamiento de los cuerpos orgánicos e inorgánicos que explota, la ceguera de cada unidad productiva respecto de las demás (con las que compite en paralelo y a ciegas) obliga tendencialmente a la maximización del rendimiento sin miras a la sostenibilidad de su propia actividad a medio o largo plazo:

En su movimiento práctico, el capital que tiene tan «buenas razones» para negar los sufrimientos de la legión de obreros que lo rodea, se deja influir tan poco o tanto por la perspectiva de una futura degradación de la humanidad —y en último término por una despoblación incontenible—, como por la posible caída de la Tierra sobre el Sol. No hay quien no sepa, en toda especulación con acciones, que algún día habrá de desencadenarse la tormenta, pero cada uno espera que se descargará sobre la cabeza del prójimo, después de que él mismo haya recogido y puesto a buen recaudo la lluvia de oro. *Après moi le deluge!* [¡Después de mí el diluvio!]" (Marx 2017a, 336–337)

*¿Después de mí el diluvio!* ¿No sigue gozando esta expresión de una actualidad considerable? Cuanto Trump señalaba que Estados Unidos no podía ser el único en proteger el medioambiente, ¿no volvemos a escuchar de fondo este mismo *Après moi le deluge*? Si según Hume no era contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a un rasguño en el dedo, no hay nada menos contrario a la razón económica que el no saber distinguir una crisis económica de una crisis medioambiental. O mejor, es perfectamente racional a la empresa o corporación que se alimenta del capital el preferir la crisis medioambiental (que abre nuevos mercados, nuevas demandas, mercados y oportunidades de negocio) a un descenso en la tasa de sus beneficios. Con razón David Harvey puede suscribir este mismo modelo sionatural para el análisis sociometabólico de los flujos del capital y, al mismo tiempo, mostrarse escéptico respecto de la centralidad de la contradicción ecológica entre el capital y la naturaleza. A su juicio:

el capital ha convertido los asuntos medioambientales en una gran área de actividad empresarial. Las tecnologías ambientales cotizan actualmente al alza en las bolsas mundiales. Una vez que esto ocurre, como en el caso de la tecnología en general, la configuración de la relación metabólica con la naturaleza se convierte en una actividad autónoma frente a las auténticas necesidades reales. (...) [A su vez] es perfectamente posible que el capital continúe circulando y acumulándose en medio de catástrofes

medioambientales. Los desastres medioambientales generan abundantes oportunidades para que un «capitalismo del desastre» obtenga excelentes beneficios (Harvey 2014, 243–244)

¿A qué se debe esta resiliencia del capital respecto de las catástrofes medioambientales? La razón fundamental es que el capitalismo no es un metabolismo social centralizado con un sola boca, un solo estómago, un solo esqueleto, un solo cuerpo. Es decir: si una determinada organización del metabolismo social capitalista entra en crisis por la irrupción de un factor limitante no sustituible, cada una de las células autónomas (autopoiéticas) que componen el metabolismo social tratarán de ser las primeras de ubicarse dentro de la nueva reorganización sociometabólica. En este sentido —y esto nos es sumamente relevante—, Harvey diferencia las catástrofes naturales (que favorecen una reorganización acelerada) de las “lentas degradaciones cancerosas” que no harán más que acelerarse “bajo la presión constante del crecimiento exponencial” y para para las cuales “el capital está muy mal preparado y para cuyo manejo aún han de crearse nuevas instituciones y poderes”. (Harvey 2014, 249)

En suma (y esto nos permite situarnos entre medias del Antropoceno, el Capitaloceno y el Chthuluceno), el problema no sería el crecimiento de las poblaciones humanas, sino el crecimiento de la masa de organismos sociales o “células sociales capitalistas” (en plural) que conforman *redes sympoiética competitivas* por el valor de cambio. Para cada una de estas células económicas, el balance positivo entre los *outputs* (capital invertido) y los *inputs* (capital recuperado) es tan *vital* para conservarse a distancia de las *crisis* (la quiebra y la disolución de la empresa) como el metabolismo biofísico lo es al organismo. A pesar de que el *valor de cambio* implícito en el capital se presenta como un valor abstracto y puramente numérico, su valor de uso enraíza en procesos biofísicos reales y en un planeta finito. Por tanto, la proliferación de “células” que compiten entre sí bajo el imperativo racional de la maximización económica no pueden sino acelerar con su mera existencia el agotamiento biofísico de los ecosistemas bajo el imperativo de la irreversibilidad termodinámica. Por tanto, lo que debe ser rastreado en los intersticios del Antropoceno, el Capitaloceno y el Chthuluceno es el tipo de *organismo social* que nace mediante el ensamblaje de organismos humanos, dispositivos tecnológicos y órganos exosomáticos con aquellos fines que solo surgen a partir de un umbral histórico determinado: la acumulación ilimitada de plusvalor, y el aumento acelerado de los *outputs* de alta entropía (materia no asimilable) que acercan a los ecosistemas terrestres a un estado de equilibrio termodinámico no reversible. Dentro de un enfoque fisiológico ese tipo de organismo social solo puede recibir el nombre de *célula capitalista*.

## 2.6. Células capitalistas: la empresa como “organismo social extendido”.

István Mészáros, colaborador de Georg Lúkacs, escribió en *Beyond Capital* (1995) un pasaje que merece la pena tener presente para el análisis celular del metabolismo social capitalista:

El axioma de la *bellum omnium contra omnes* es el insuperable *modus operandi* del sistema del capital. Porque como sistema de control metabólico social está *estructurado antagonísticamente*, desde las unidades políticas y socioeconómicas más pequeñas hasta las más englobadoras. Más aún, el sistema del capital –como en verdad todas las formas concebibles de control metabólico social global, incluido el socialista– está sujeto a la ley absoluta del *desarrollo desigual*, que prevalece bajo el dominio del capital en una forma definitivamente destructiva, a causa de su principio estructurador interno antagonístico (Mészáros 2010, 81)

El principio estructurador antagonístico no significa que no haya cooperación en el capital ni que la cooperación no sea productiva. Significa, más bien, que toda la productividad cooperativa debe estar espacial y temporalmente ubicada en escenarios de competencia, ya sean estos concebidos acorde a las leyes naturales del mercado (tal y como hizo el liberalismo clásico) o ya sean estos interpretados como espacios puramente artificiales que deben jurídicamente diseñados y gubernamentalmente protegidos (tal y como sucede en el marco de la razón neoliberal). En cualquier caso, y por no separarnos todavía del texto de Marx, el metabolismo social capitalista se caracteriza en primera instancia por la mutación histórica del proceso bioantropológico de trabajo. En su interior, los organismos humanos que requieren y utilizan medios de producción para llevar a cabo las tareas orientadas a su autoconservación, aparecen ahora convertidos en los medios de producción que el capitalista emplea para la producción de plusvalor durante el proceso vital o *de revalorización* del capital:

*Ya no es el obrero quien emplea los medios de producción, sino los medios de producción los que emplean al obrero.* En lugar de ser consumidos por él como elementos materiales de su actividad productiva, aquellos lo consumen a él como fermento de su propio proceso vital, y el proceso vital consiste únicamente en su movimiento como *valor que se valoriza a sí mismo*. (Marx 2017a, 381)

Por obra de esta mutación bio-histórica, el proceso antropológico y la consiguiente producción de un *medio antropológico* aparece metamorfoseada por la subordinación del trabajo al capital y el surgimiento de un *medio capitalista* adecuado a las necesidades de sus unidades reproductivas. En el momento en que el tiempo fisiológico del que dispone un organismo pasa a ser considerado *propiedad* del organismo portador del mismo (el trabajador), la venta de este tiempo fisiológico comporta la *alienación/transferencia* de este *quantum* de tiempo fisiológico a la unidad productiva de capital (explotación clásica). Durante el periodo de tiempo en que la fuerza de trabajo es propiedad del capitalista, el capitalista, en continuidad orgánica y jurídica con los cuerpos, los brazos, las piernas, los ojos, las máquinas, las paredes



y los vigilantes que cuyas acciones y movimientos ha comprado, pasa a constituirse como la *célula productiva* del metabolismo social capitalista. Y para sobrevivir en el orden de la competencia capitalista, estas células hambrientas de capital —a cuyas tripas entran cuerpos orgánicos e inorgánicos con energía y salen cuerpos agotados al comienzo y al final de cada jornada laboral— deberán ser capaces de aumentar su tamaño constantemente, o dejarse fagocitar por una empresa más grande que transforme todo el capital invertido en capital líquido y disponible por el capitalista. De lo contrario, otras células más eficientes crecerán y se harán con el control del mercado, y la propia empresa perderá su valor ante su incapacidad de competir. La razón es simple: “La libre competencia impone las leyes inmanentes de la producción capitalista, frente al capitalista individual, como *ley exterior coercitiva*” (Marx 2017a, 337).

Ahora bien, en el momento de su ensamblaje espacial (en la fábrica), temporal (durante la jornada laboral), jurídico (por contrato), anatómico (junto a la maquinaria), cognitivo (pues requiere atención) y energético (exige mano de obra alimentada y descansada), ni el capitalista ni los trabajadores son *organismos biológicos*, sino organismos laborales: seres relacionales que sólo existen en la medida en que los objetos (las materias primas), los medios de producción (la fuerza de trabajo, los edificios, la maquinaria), y el fin (la producción de plusvalor) aparecen espacial, temporal y dinámicamente integrados en una unidad productiva: la célula o unidad básica del proceso de producción capitalista. Tal y como es analizada por Marx en el capítulo undécimo del primer volumen del Capital, este organismo laboral es idéntico al modo de organización espaciotemporal caracterizado por la *cooperación o*, lo que es lo mismo, un modo de organización dinámicamente compuesto:

*La forma del trabajo de muchos que, en el mismo lugar y en equipo, trabajan planificadamente en el mismo proceso de producción, o en procesos de producción distintos pero conexos, se denomina cooperación.*

Así como la fuerza ofensiva de un escuadrón de caballería o la fuerza defensiva de un regimiento de infantería difiere esencialmente de la suma de fuerzas ofensivas y defensivas que despliega por separado cada jinete o infante, la *suma mecánica de fuerzas* de obreros aislados difiere esencialmente de la potencia social de las fuerzas cuando muchos brazos cooperan *simultáneamente en la misma operación indivisa*, como cuando corresponde, por ejemplo, levantar un peso, hacer girar un manubrio o quitar de en medio un obstáculo (...) No se trata aquí únicamente de un aumento de la fuerza productiva individual, debido a la cooperación, sino de la creación de una fuerza productiva que en sí y para sí es forzoso que sea una *fuerza de masas*. (Marx 2017a, 399)

Esta fuerza de masas —celular, que no individual, en la medida en que constituye una unidad metabólicamente autorreferencial obligada a conservarse diferenciada del medio en el que se define (Luhmann)—, debe ser entendida como unidad cooperativa que evoluciona

ecológica y sympoiéticamente dentro del ecosistema capitalista. Surge así un nuevo organismo social que se multiplicará y se autorreplicará a medida que el sistema ecológico capitalista va colonizando nuevos mercados, ecosistemas y poblaciones. El *obrero social* no deja de extraer energía de organismos vivos, y su energía ya no está al servicio de la reproducción biológica —mucho menos de la conservación de la biosfera—, sino al servicio de la reproducción del capital:

Al ingresar en ese proceso, el capital se los ha incorporado. En cuanto cooperadores, en cuanto miembros de un organismo laboral, ellos mismos no son más que un modo particular de existencia del capital. La fuerza productiva que desarrolla el obrero como *obrero social* es, por consiguiente, *fuerza productiva del capital*. (Marx 2017a, 407)

Con la subsunción material y formal del proceso real de trabajo al capital, las relaciones sociales involucradas en la cooperación, la propiedad de los medios empleados y la relación de los objetos con los fines, han mutado radicalmente. En el momento en el que i. existen seres humanos carentes de medios de producción para *trabajar* conforme a sus propios fines, ii. en condiciones históricas, jurídicas y políticas para intercambiar su fuerza de trabajo a cambio de un salario equivalente a su valor monetario en un mercado; iii. donde el *dinero* ha sido socialmente instituido como la forma que media la conmensurabilidad monetaria de todas las mercancías (allí donde se puede delegar virtualmente la potencial satisfacción de cualquier necesidad al margen de las capacidades concretas que pueda poseer un individuo), el capital como dinámica *ya* existe:

La cooperación en el proceso de trabajo, tal como la encontramos, de manera predominante, en los comienzos de la civilización humana, entre los pueblos cazadores o, por ejemplo, en la agricultura de entidades comunitarias indias, se funda por una parte, en que las *condiciones de producción son de propiedad común* (...) el empleo esporádico de la cooperación a gran escala en el mundo antiguo, en la Edad Media y las colonias modernas se funda en relaciones *directas* de dominación y servidumbre, y en la mayor parte de los casos en la esclavitud. Por el contrario, la forma capitalista presupone desde un principio al asalariado libre que vende su fuerza de trabajo al capital.  
(...)

La ocupación simultánea de un gran número de asalariados en el mismo proceso de trabajo constituye el punto de partida de la producción capitalista. Dicho punto coincide con el momento en que el capital comienza a existir. (Marx 2017a, 408–409)

Desde el punto de las dinámica metabólicas implícitas en el proceso de revalorización, hay tres elementos que deben ser diferenciados y tenidos en cuenta. Primero, cada célula productiva o unidad cooperativa, como forma biosocial históricamente conformada, opera en el interior de un medio coercitivo basado en la competencia por el cual la supervivencia

de la célula productiva dependerá de la conservación de una tasa de crecimiento constante (si conserva su autonomía) o de su anexión a un metabolismo económico más amplio (si pasa a formar parte de otra empresa o si contrata distintos tipos de seguros frente a posibles riesgos, lo que le permitiría ganar tiempo para hacer frente a efectos imprevistos). Segundo, para mantener este crecimiento constante, deberá estar en condiciones de evitar la transformación de sus factores reactivos en factores limitantes (que escasee la fuerza de trabajo, que esta deje de trabajar o entre en huelga; que escasee la materia prima, que la maquinaria deje de funcionar o que se cierre un mercado en el que había invertido grandes sumas de capital para la producción de infraestructuras debido al cambio de régimen político, por ejemplo). A partir de estos dos principios se sigue un tercero igual de importante, que implica directamente la relación de toda *célula capitalista* y de los *organismos* o agentes humanos que lo conforman en relación con su *medioambiente*. Por decirlo de una vez, no hay *célula capitalista* sin *milieu capitalista* debido a que una célula capitalista solo puede sobrevivir en el interior de un medio en el que tanto las ganancias como los peligros y los riesgos sean previsibles. Tanto ayer como hoy: cuanto mayor sea el volumen de la inversión, mayor será el volumen total de la inversión destinada a su *aseguramiento*. Esto implica un elemento que tanto Marx —con el concepto de “personificación del capital”—, como Max Weber —en sus estudios de la burocracia y del desencantamiento del mundo—, o István Mészáros —con su categoría de “control sin sujeto”— no dejarán de recalcar: la erradicación de los factores subjetivos (ya sean principios morales o deseos egoístas) en los agentes (funcionarios o empleados) que desempeñan las tareas de prevención y control de riesgos:

Como modo de control metabólico social, el sistema del capital es único en la historia también en el sentido de que es, propiamente hablando, un sistema de control *sin sujeto*. Porque las determinaciones e imperativos objetivos del capital deben prevalecer siempre sobre los deseos subjetivos —por no mencionar las reservas críticas potenciales— del *personal* de control, que está llamado a convertir tales imperativos en directrices prácticas. Por esa razón el personal ubicado en los niveles más altos de la estructura de mando del capital —sea que pensemos en los capitalistas privados o en los burócratas del partido— no pueden ser considerados sino como “personificaciones” del capital, sin importar el grado de entusiasmo con que deseen llevar adelante los dictados del capital como personas individuales. En este sentido, a través de la estricta determinación de su margen de acción por parte del capital, los agentes humanos como “controladores” del sistema están siendo de hecho *controlados* ellos mismos en general, y por tanto en el último análisis no se puede decir que ningún agente humano autónomo tiene el control del sistema. (Mészáros 2010, 95)

Cabría, por tanto, al igual que cabe hablar de una energética propia de la ecología política del capitalismo, es necesario pensar su dependencia respecto de los *procesos de inmunización jurídica* que permiten a las células capitalistas interactuar en el interior de un *milieu asegurado*

respecto de perturbaciones tanto internas como externas. En este sentido, los procesos de inmunización refieren a una parte del conjunto total de elementos que producen y reproducen el medioambiente en el que el metabolismo social capitalista puede identificar, reconocer, prevenir y reaccionar de manera adecuada a todo aquello que pueda suponer un riesgo para su funcionamiento, ya sea mediante leyes que prohíban la organización de la fuerza de trabajo en sindicatos, mediante leyes que castiguen el robo y defiendan la propiedad privada con el despliegue de dispositivos policiales y prisiones, o mediante leyes que limiten la infancia a los 11 años). Y esto se cumple para cada una de las fases sociometabólicas que, de la extracción de la materia prima a la venta de la mercancía o a la gestión de los residuos, generan oportunidades de negocio a las empresas capitalistas.

Todo esto significa que el organismo humano que encarna y personifica los intereses del capital actúa como prolongación dinámica de su metabolismo social, lo cual, en el *metabolismo social capitalista* exige que los actos de dichos organismos humanos no puedan estar orientados a la satisfacción de necesidades humanas concretas. Por ello, no es posible que la lógica reproductiva del capital acierte a satisfacer necesidades humanas salvo que esto sea el efecto secundario de su reproducción. Que esto suceda de manera masiva (por ejemplo, cada vez que un ser humano puede consumir y satisfacer una necesidad a través del dinero obtenido como beneficio neto y/o salario, ya sea de comida o de yates de lujo) no puede significar en absoluto que dicha dinámica esté gobernada por intereses humanos, aun cuando no pueda ejecutarse sin emplear organismos humanos en su dinámica reproductiva.

Para concluir: desde el punto de vista de su dinámica bio-histórica, el tránsito desde a) la producción y cooperación orientada al valor de uso, a b) la producción y cooperación orientada al plusvalor, lleva ya implícita la pregunta por el conjunto total de los *límites* o limitaciones o barreras de cualquier tipo (espaciales, temporales, jurídicas, culturales, financieras, energéticas...) que han tenido que ser derribadas para que una dinámica social atípica o excepcional durante el Holoceno (los casi 13.000 años que nos separan de la última glaciación) se normalice y extienda de manera crecientemente acelerada (exponencialmente a partir de 1945). Este tránsito implicó a su vez una *recodificación de los mecanismos antropológicos respecto de la identificación y prevención de peligros y riesgos que debían ser identificados y previstos como peligrosos por agentes humanos*, lo que debe ser identificado como el tránsito de una inmunología política a otra que permitiese reorientar los órganos sociales de prevención desde los riesgos propios de los metabolismos sociales precapitalistas a los metabolismos sociales capitalistas.

En este proceso —retornando a Marx— el conjunto de normas culturales, jurídicas y morales que limitaban la expansión de la jornada laboral y que formaban parte de las

“jornadas laborales” agrarias precapitalistas, saltaron por los aires haciendo posible una explotación simultánea y acelerada de los organismos humanos de la naturaleza:

Después de que el capital se tomara siglos para extender la jornada laboral hasta sus *límites máximos* y luego más allá de estos, *hasta los límites del día natural de 12 horas*, tuvo lugar, a partir del nacimiento de la gran industria en el último tercio del siglo XVIII, una arremetida violenta y desmesurada, como la de un alud. Todas las barreras erigidas por las costumbres y la naturaleza, por la edad y el sexo, por el día y la noche saltaron en pedazos. Hasta los conceptos de día y noche, de rústica sencillez en las viejas ordenanzas, se desdibujaron a tal punto que un juez inglés, todavía en 1860, tuvo que hacer gala de una sagacidad verdaderamente talmúdica para explicar «con conocimiento de causa» qué era el día y qué era la noche. El capital celebraba sus orgías. (Marx 2017a, 345).

Aquí ya habríamos identificado la células capitalistas que se componen y descomponen cooperativamente en el medio urbano/industrial en el principio y el final de la jornada laboral como efecto de una causa: la destrucción de la forma de vida del campesinado y el conjunto de normas sociales y culturales que limitaban su crecimiento descontrolado. Esta progresiva *descomposición del campesinado /composición del proletariado* nombraría tanto un gradiente bio-antropológico como un hecho histórico: la concentración en las ciudades de los *medios* necesarios para la supervivencia. Es decir, lo que podríamos denominar el *umbral biofísico de la modernidad capitalista* en tanto que no es posible concebir la aglomeración de *masas humanas* y de fuerza de trabajo en el *medio urbano* sin la destrucción de los vínculos materiales y culturales que tradicionalmente enraizaban a las poblaciones humanas geográficamente diseminadas al trabajo agrícola. Al mismo tiempo, solo detrás de dicho umbral puede concebirse (conforme a este modelo) la formación de las unidades cooperativas u organismos laborales/productivos que hemos identificado como *células capitalistas*. Ahora bien, tal y como señaló Marx en el prólogo a la edición alemana, sólo es posible entender una célula desde un organismo cuando se comprende el programa fisiológico y el desequilibrio interno que reproduce. Expresado en los mismos términos metafóricos de los teóricos que hemos analizado cabría decir, simplificando las cosas al máximo, *para explicar cómo la fractura metabólica pudo estabilizarse sin retornar espontáneamente a sus condiciones iniciales* (por qué la creciente aglomeración de organismos humanos en ciudades ha acelerada, no revertida) *es preciso identificar el conjunto de dispositivos tecnológicos de gobierno que hicieron posible la fijación y conservación del metabolismo social capitalista*.

El modo en que los dispositivos jurídicos, disciplinarios y de seguridad (Foucault) lograron producir el tipo de efectos fisiológico-políticos (inmunidad jurídica, energética/física disciplinaria; seguridad circulatoria) sin los cuales las células capitalistas no habrían podido sobrevivir ni proliferar. Por ello, debemos hacer *zoom* una vez más y mirar con más detalle aquello que hasta aquí solo ha podido ser expresado y analizado en términos

genéricos. Para entender el modo en que los metabolismos sociales capitalistas pudo transformarse la energía fisiológica de las masas en *inputs biofísicos* afines al modo de producción capitalista —cómo se gobernó y administró el *boom demográfico* que acompaña al surgimiento de las sociedades industriales—, debemos trasladarnos al interior de lo que Michel Foucault denominó *la modernidad biológica*; la antesala tecnológica que precede al ensamblaje de las células capitalistas con los órganos exosomáticos industriales.

### Capítulo 3. El biopoder en la génesis de los metabolismos sociales capitalistas.

El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención el poder

Michel FOUCAULT, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1976

Introducción: los organismos humanos en el umbral de la modernidad biológica.

En la que se ha convertido sin duda en una de las páginas más influyentes de la filosofía política del siglo XX, Michel Foucault denominó *umbral de modernidad biológica* a una mutación radical en la historia de las sociedades humanas que coincidiría con la entrada de la vida humana al interior de los cálculos y las estrategias del poder político. Plegada sobre sí misma como un cuerpo vivo capaz abrirse la piel e intervenir, la especie humana sería simultáneamente el *médico*, el *bisturí* y el *paciente* de sus diagnósticos y terapias políticas. A partir de entonces no podría entenderse la bio-historia de la especie humana sin dar cuenta de lo que esta habría hecho con su propia materialidad biológica. En sus términos:

Si se puede denominar “biohistoria” a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar. Fuera del mundo occidental, el hambre existe, y en una escala más importante que nunca; y los riesgos biológicos corridos por la especie son quizá más grandes, en todo caso más graves, que antes del nacimiento de la microbiología. Pero lo que se podría llamar “umbral de modernidad biológica” de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas.

Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente. (Foucault 2009a, 173)<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> En la misma dirección, en la serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Bahía en el año 1976, titulada *«Les mailles du pouvoir»*, Foucault incide de nuevo en la importancia de este umbral histórico como indicador del desbordamiento político de la esfera epistemológica y tecnológica del derecho: “La vida se hace a partir del siglo XVIII, objeto de poder, la vida y el cuerpo. Antes existían sujetos, sujetos jurídicos a quienes se les podían retirar los bienes, y la vida además. Ahora existen cuerpos y poblaciones. El poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico. Ahora debe lidiar con esas cosas reales que son el cuerpo, la

Foucault *parecería* estar sugiriendo un esquema histórico en el que dos grandes procesos (un proceso bio-antropológico y un proceso histórico-político) habrían marchado durante largo tiempo en paralelo hasta colisionar e hibridarse en el interior de un único carril biopolítico, adentrando a las sociedades humanas en un nuevo episodio histórico: la “Era del biopoder” (2009a, 169). Según este esquema, dentro de este nuevo episodio histórico acontecería el despliegue y la puesta en funcionamiento de un conjunto de tecnologías sin las cuales el capitalismo no podría haber llegado a afirmarse:

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. (Foucault 2009a, 170)

Por un lado, el ensamblaje anatómico de los cuerpos al aparato productivo, por el lado de lo que denominó la “anatomopolítica del cuerpo humano” mediado por el dispositivo disciplinario. Por el otro, el ajuste de los fenómenos o flujos de población a los procesos económicos o “biopolítica de la especie” mediado por los dispositivos biopolíticos (Foucault 2009a, 168). Según el esquema de 1976, estos dos grandes conjuntos tecnológicos emergerían a lo largo del siglo XVIII para absorber, localizar, inscribir, encauzar y gobernar los flujos de organismos humanos que se van aglomerando en las ciudades, fondo artificial sobre el cual se recortó la naturalidad de los procesos biológicos de la especie humana.

Sobre la mesa de operaciones de la política orgánica, la diferenciación, la segregación, la jerarquización, la repartición —todo aquello que la escuela marxista de Kuruma denominaría sencillamente la *allocation* del trabajo social total disponible— exigió del poder político complejas maniobras de ajuste y reajuste. Así, lo que Foucault denominó en 1976 como “dispositivos del biopoder” refiere *grosso modo* al conjunto de los agentes, saberes, técnicas, tácticas e instrumentos tecnológicos que operaron el ajuste o ensamblaje entre la materialidad biológica de la especie humana y las exigencias de valoración diferenciada propias del capital:

[Los dispositivos del biopoder]...actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias el ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valoración y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables. (Foucault 2009a, 171).

---

vida. La vida entra en el dominio del poder, mutación capital, una de las más importantes sin duda, en la historia de las sociedades humanas”. Foucault 1982, 8.



Con el tiempo (tendremos oportunidad de mostrarlo), el significado filosófico del umbral de la modernidad biológica desencadenará una ingente cantidad de interpretaciones.<sup>107</sup> En nuestra investigación, este umbral señala un momento reflexivo fundamental en el interior de un proceso biohistórico plural, heterogéneo e irreversible: la aglomeración de la vida humana en el *milieu urbano* como efecto de la ruptura sociometabólica produce las condiciones de emergencia del tipo de tecnologías de gobierno sin las cuales dicha ruptura sociometabólica no se hubiese retenido en el presente ni expandido en el espacio. Los dispositivos del biopoder como pliegue del trabajo político de poblaciones orgánicas sobre sí mismas no solo genera un *antes y un después*, sino que acopla un gradiente biopolítico (sólo se puede sobrevivir en las ciudades) a un gradiente biofísico: ríos de materia orgánica e inorgánica desplazándose de un campo crecientemente deshabitado a núcleos urbanos cuyo crecimiento demográfico solo será obstaculizado por enfermedades.

Con el objetivo de perfilar los elementos fundamentales de nuestra aproximación, a lo largo de este capítulo analizaremos los siguientes problemas. En primer lugar, mostraremos que el interés de Michel Foucault por la biopolítica —por el gobierno de lo biológico, lo somático, lo corporal, lo organológico— debe abordarse desde un enfoque histórico y en contraposición teórica al tipo de interrogación histórica que analiza el poder desde el punto de vista de la ideología, y dentro de su contexto: la dimensión genealógica implícita en la cuestión biopolítica debe ser entendida desde la voluntad estratégica de desbloquear la polarización discursiva de la Guerra Fría reorientando la pregunta por el poder hacia los efectos prácticos y epistémicos del poder institucional (3.1). Acto seguido, el estudio de las distintas aproximaciones de Foucault a la biopolítica entre 1974 y 1979 (biomédica, bipolar y triangular, que analizamos en el apartado 3.2) nos permitirá trascender toda comprensión unívoca o unilineal de la biopolítica foucaultiana. Pese a esta pluralidad, en el subapartado 3.2.4. nos sirve para asociar el umbral de la modernidad biológica a un problema bio-histórico concreto que, si bien no agota la problemática foucaultiana, sí arrastra nuestra aproximación a la misma: *la aglomeración masiva de organismos humanos en un medio artificial o urbano como efecto de*

---

<sup>107</sup> Tras los umbrales de la modernidad biológica, escribe Roberto Esposito: “Historia y naturaleza, vida y política, se entrelazan, se reclaman, se violentan mutuamente conforma a una alternancia que al mismo tiempo hace de cada una matriz y resultado provisional de la otra” Esposito 2011, 51. Según Thomas Lemke, esta línea pondría de manifiesto que la frontera aparentemente estable entre lo natural y lo político sería antes un efecto que un origen de la acción política Lemke 2011, 3–32. Según Judith Revel, se trataría de una reorganización general de las economías del poder y la resistencia sobre la superficie polémica de los nuevos mecanismos de gobierno biopolítico Revel 2009, 47.

*las explosiones demográficas vinculadas a la revolución industrial y a la absorción de la población rural por las ciudades.*<sup>108</sup>

Estas tres distintas aproximaciones (bio-médica, bipolar y triangular) y este problema de fondo (la aglomeración orgánica en el medio urbano), nos servirán para poner de relieve el problema que ha constituido en las últimas décadas el gran quebradero de cabeza y la gran fuente de divergencias hermenéuticas en torno a la biopolítica foucaultiana: la relación entre la vida humana y el dispositivo. Este problema, al que denominamos metafóricamente el “puzzle de la biopolítica foucaultiana” al estar atravesado por el problemático ajuste entre las distintas aproximaciones o partes (3.3). Esto nos lleva, primero, a caracterizar aquellas semánticas de la biopolítica influenciadas por el *efecto Deleuze*, del que debemos distanciarnos: una comprensión de los dispositivos de poder que afirma la discontinuidad entre la vida humana y los dispositivos de biopoder; segundo, al análisis de algunos de los rasgos centrales de la propuesta biopolítica de Roberto Esposito en el marco de su paradigma inmunológico (3.4); después, argumentaremos que la reducción de la biopolítica a la dialéctica inmunidad/comunidad operada por Esposito se puede comprender a partir de la lectura que ofrece Esposito del pensamiento de George Canguilhem, la pieza perdida u oculta que permite resolver el puzzle de la biopolítica foucaultiana (3.5). Por último, convergemos con las investigaciones que han mostrado la centralidad de la figura de Canguilhem en la biopolítica foucaultiana, y sentamos las bases de nuestro diagnóstico crítico del presente sobre rieles distintos de aquellos que, Esposito incluido, siguieron la senda de la biopolítica de Deleuze. Como aportación a esta corriente de investigación, mostramos desde un enfoque *genético-constructivo* cómo en la secuencia de operaciones que van desde la emergencia hasta la estabilización funcional del dispositivo foucaultiano aparecen implícita la concepción canguilehmiana del organismo viviente (3.6).

Después, hacemos un alto para destacar uno de los aspectos más importantes de una biopolítica pensada a través del tándem Foucault-Canguilhem, y en oposición a las biopolíticas que enlazan a Foucault con Deleuze —de distintos modo, el paradigma inmunitario de Roberto Esposito y el Chthuluceno de Donna Haraway—: la concepción

---

<sup>108</sup> Más concretamente, y teniendo en cuenta que no toda aglomeración desencadena formas de organización biopolítica, la biopolítica sería la esfera indisociable de la existencia de un metabolismo social urbano, y apuntaría a la existencia de una *fisiología política* compleja implicada en su conservación alejada de aquellas crisis que puedan poner en riesgo un determinado orden bio-social. Este es el fenómeno, a nuestro juicio, que debe servir para marcar el antes y el después de la modernidad biológica de una sociedad. Desde un punto de vista cuantitativo que exige tomar al organismo humano como *objeto preexistente* a las tecnologías de biopoder, dicho fenómeno de acumulación orgánica es el desencadenante del tipo de problemas técnicos y políticos respecto de los cuales los dispositivos de biopoder se presentan como respuesta.

foucaultiana del poder exige respetar la distinción conceptual entre el organismo humano y el milieu discursivo que los envuelve, identifica y diferencia. Sin esta cesura atmosférica o discontinuidad biológica entre organismos (que no niega la existencia del continuo biofísico pero sí lo enmarca en un plano analítico l) la diferencia entre *gobierno de sí* y *gobierno de los otros* se torna simplemente ininteligible, y con esta, la diferencia la diferencia entre aquellos dispositivos que deben ser criticados de aquellos que tienen podrían ser social y políticamente defendidos no en contra de sus efectos de poder/saber, sino precisamente por ellos (3.7). Por último (3.8), seguiremos el esquema triangular definido por Foucault en el curso del Collège de France *Seguridad, territorio y población* (1978), trataremos de mostrar que todos estos procesos sacionaturales implicados en la conservación de metabolismos urbano históricamente cambiantes y políticamente regulables pueden ser fisiológicamente diferenciados en función de sus *efectos* (no necesariamente de sus objetivos científicos) y de sus *modelos operativos* en tres grandes dispositivos de gobierno: i. el dispositivo de la ley y los procesos de inmunización jurídica; ii. el dispositivo de la disciplina y el control normativo de los procesos de composición y descomposición de las fuerzas físicas de un territorio conforme al modelo de la *inclusión de los apestados*, y iii. el dispositivo de seguridad y la regulación homeostática de los flujos bioeconómicos conforme al modelo de la viruela. La diferenciación fisiológica triangular que fundamentamos en este capítulo servirá de apoyo al siguiente para la biologización de la historia de la gubernamentalidad en el Capítulo 4.

### 3.1. Foucault y la ontología histórica de nosotros mismos: la biopolítica contra la ideología.

Lo que me interesa es comprender en qué consiste este umbral de modernidad que podemos advertir entre los siglos XVII y XIX. A partir de este umbral, el discurso europeo desarrolló poderes de universalización gigantescos. [...] En el fondo, tengo un único objeto de estudio histórico: el umbral de la modernidad. ¿Quiénes somos, nosotros que hablamos un lenguaje tal que tiene poderes que se nos imponen a nosotros mismos en nuestra sociedad, y se imponen a otras sociedades? ¿Cuál es este arrebató formidable del paso a la universalidad del discurso occidental? He aquí mi problema histórico. (Foucault 2006, 98–99)

Si se quiere comprender el marco general del interés foucaultiano por la biopolítica lo primero que es preciso señalar es que se trata tanto de una temática como de una clave de lectura que permitirá a Foucault en la década de 1970 retomar y profundizar el tipo de interrogación histórico-política de las instituciones sociales que ya había iniciado en la década de 1960. Principalmente en la *Historia de la locura en la época clásica* (1961), pero también en el

*Nacimiento de la clínica* (1963), dentro de la comúnmente denominada etapa arqueológica del pensamiento foucaultiano —que culminará con *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969)—.<sup>109</sup> En estos años, la etapa de insurrecciones sociales de 1968 y el nuevo contexto social llevará a Foucault retomar una línea de estudios históricos crítica con la supuesta neutralidad política de las instituciones sociales (psiquiátricas, hospitalarias, penitenciarias, familiares, etcétera) que en el marco de la Guerra Fría eran identificadas como supraestructurales. Tal y como defenderá en su célebre debate con Noam Chomsky, para entender el funcionamiento real del poder político contemporáneo sin recurrir a las clásicas categorías de la alienación y la represión, era preciso poner al descubierto las relaciones de poder entretejidas y camufladas en praxis *normalizada* del poder institucional:

Me parece que la verdadera tarea política en una sociedad como la nuestra es realizar una crítica del funcionamiento de las instituciones que parecen neutrales e independientes; hacer una crítica y atacarlas de modo tal de desenmascarar la violencia política que se ha ejercido a través de éstas de manera oculta, para que podamos combatir las (Foucault y Chomsky 2013, 416).

Toda esta violencia política ejercida mediante el funcionamiento de instituciones que parecen “neutras” e “independientes” enraíza en la compleja crítica de Foucault a las ciencias humanas. Aquellas *ciencias inmaduras*, como las llamará Ian Hacking (1979), dentro de las cuales la naturaleza humana (principalmente: su psique, su sexualidad y su conducta en la intersección de su lenguaje, su vida biológica, su productividad económica) se había hecho científicamente visible como *facultades propias* de la especie humana. *Especie humana*, objeto de conocimiento que incorpora la capacidad del autoconocimiento. *Ciencias humanas*, que solo se dirigen al hombre “en la medida en que viven, en que habla y en que produce” (Foucault 2010b, 341): el lenguaje se vuelve objeto del habla, la vida objeto de estudio del ser viviente, el trabajo como objeto de estudio del ser que produce. En este sentido, es importante señalar que ya en *Las palabras y las cosas* (mucho antes del texto *¿Qué es la ilustración?*) veremos aparecer el problema de la *crítica* de Kant como interrogación que se dirige no solo al límite de la realidad representable sino también a los límites de su propio derecho. Esta reflexividad de la crítica sobre sus propias condiciones de posibilidad dicta la sentencia de muerte de la

---

<sup>109</sup> Como ya señalara Miguel Morey, la clasificación del pensamiento en etapa arqueológica, etapa genealógica y etapa ética tan cómoda como peligrosa, pues sugeriría aires de familia que de hecho son muy débiles entre obras como *La historia de la locura* en la época clásica y *Las palabras y las cosas*: “La comodidad de una clasificación como ésta es del todo evidente. En primer lugar, se pliega a una sencilla exigencia cronológica que parece de suyo legitimarla, al tiempo que nos ofrece la ilusión de un encaminamiento sucesivo de la tarea de Foucault hacia una reflexión cada vez mejor armada (...) ratificada en parte por el propio Foucault, quien, por ejemplo, con ocasión de la publicación de *Surveiller et punir*, se extiende largo y tendido en consideraciones metódicas acerca del desplazamiento que conduce de la arqueología del saber a la genealogía del poder” Foucault y Morey 1991, 30. Es decir: frente a la idea de que la mirada genealógica emerge de la nada a partir 1970, las obras de 1960 contienen tanto elementos temáticos como conceptuales del llamado Foucault genealógico, por ello es más preciso hablar de un método arqueo-genealógico que de una ruptura entre la década de 1960 y 1970.

*ideología*: la última de las filosofías clásicas, por habitar el mundo de las representaciones duplicándolo a lo largo de todo su discurso —un mundo de representaciones objetivas y un mundo de representaciones ideológicas— (Foucault 2010b, 232–238). Ahora bien, lo fundamental de estas ciencias humanas, como Foucault afirma en relación en la conclusión de la última conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (1973) presentadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro (un año antes de la conferencia *Nacimiento de la medicina social*, de 1974), es que si bien no tienen el estatus de las ciencias consolidadas, tampoco pueden ser reducidas a ideología, en la medida en que lo importante en su despliegue es el tipo de roles, prácticas sociales y tecnologías de saber/poder que llevan aparejadas:

no podemos situar las ciencias del hombre en el terreno de la ideología como si fuesen pura y simplemente reflejo y expresión, en la conciencia de los hombres, de las relaciones de producción. Si lo que he dicho es cierto, tanto estos saberes como estas formas de poder, no son aquello que, por encima de las relaciones de producción, expresan esas relaciones o permiten reconducirlas. Estos saberes y estos poderes se encuentran enraizados mucho más profundamente, no solamente en la existencia de los hombres, sino también en las relaciones de producción. Y esto es así porque, para que existan las relaciones de producción que caracterizan a las sociedades capitalistas, es preciso que haya, además de un cierto número de determinaciones económicas, estas relaciones de poder y estas formas de funcionamiento del saber. Poder y saber se encuentran así profundamente imbricados, no se superponen a las relaciones de producción, sino que se encuentran muy profundamente enraizados en aquello que las constituye. Vemos, por consiguiente, cómo la definición de lo que se denomina la ideología debe ser revisada. (Foucault 2013f, 562-561).

Es importante señalar que la crítica a la noción de *ideología* recogida en este pasaje y en este momento (1973) es presentada inmediatamente después de la tesis que nos sitúa en el corazón de la problemática biopolítica en relación con la génesis del capitalismo. Frente al enunciado “la esencia concreta del hombre es el trabajo” (Foucault 2013f, 560) (presente, a juicio de Foucault, en Hegel, en los posthegelianos y en el Marx de un determinado periodo), el pensador de Poitiers defenderá la tesis que hace de puente con la problemática bio-médica y disciplinaria de los años siguientes:

Para que los hombres se encuentren de hecho en situación de trabajar, vinculados al trabajo, es necesaria una operación o una serie de operaciones complejas mediante las cuales los hombres se encuentren efectivamente —de una manera no tanto analítica cuanto sintética— ligados al aparato de producción para el cual trabajan. Para que el trabajo pueda aparecer como la esencia del hombre se necesita que el poder político realice una operación de síntesis. (Foucault 2013f, 561)

Este problema no solo está en el corazón del método genealógico y de la temática biopolítica, sino que también explica el radical escepticismo (por no decir directamente el anti-humanismo) con el que Foucault recibía las promesas de liberación o emancipación de la naturaleza humana respecto de aquellas estructuras de poder que lo deshumanizaban,

reprimían o alienaban distanciando al *hombre* de lo que había sido o podía llegar a ser (Castro Orellana 2005). A juicio de Foucault, el hombre no podía ser el punto de partida de la reflexión acerca del poder político, precisamente, porque era uno de sus efectos históricos. Concretamente, del gigantesco proceso que había permitido inscribir al poder político en la realidad de los cuerpos vivos, disciplinar sus fuerzas anatómicas, y encauzar sus flujos de tal manera que estos fuesen económicamente productivos. Cuando Foucault afirma que entre el siglo XVIII y el siglo XIX la vida entra al interior de los cálculos y de las estrategias del poder político, defiende que la politización y el gobierno de lo biológico, lejos de ser el elemento idiosincrático del nazismo (tras cuya derrota se alza el escenario simbólico de la Guerra Fría) constituía la matriz genealógica general de la modernidad política occidental:

Una de las numerosas razones que hacen que ambos [fascismo y estalinismo] nos resulten tan desconcertantes reside en que, pese a su singularidad histórica, no son absolutamente originales. El fascismo y el estalinismo utilizaron y extendieron mecanismos ya presentes en la mayor parte de las restantes sociedades. Incluso, pese a su locura interna, utilizan en gran medida las ideas y los procedimientos de nuestra racionalidad política (Foucault 2007a, 6)

Dicho brutalmente: ¿cuál es, a nuestro juicio, el núcleo histórico del sentido que confronta la analítica biopolítica a la representación ideológica de la sociedad? Mostrar que tras los antagonismos ideológicos entre el bloque capitalista y el bloque comunista se encuentra aquello que la modernidad occidental tiene en común: el gobierno biológico de las poblaciones humanas mediante aquellas instituciones que permiten i. fijar los cuerpos a los aparatos productivos, ii. adecuar los flujos de población a los flujos económicos, iii. orientar los instrumentos y los cálculos políticos a la promoción de la vida de la población, iv. *hacer vivir* y dejar morir a quienes no encarnan un valor bio-político, v. hacer morir a quienes encarnan un peligro biológico. Desde esta perspectiva toda la historia del colonialismo y de la esclavitud, pero también de las prisiones y los centros de encierro, se presenta como algunas de las múltiples raíces biopolíticas del poder político que habrían quedado soterradas durante la polarización ideológica del mundo, precisamente, entre la Segunda Guerra Mundial y el momento en que este escenario simbólico implosiona: Mayo de 1968.

Poner de manifiesto el interés del poder político por lo somático, por lo biológico, por lo corporal, significaba retirar el acento tanto de la ideología, del estado, y de los debates acerca de la conquista de los aparatos represivos del estado para analizar el poder político desde el punto de vista de su funcionamiento histórico e institucional. Así, el triángulo ciencia-verdad-ideología —central en la línea teórica marxista abierta por Louis Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, de 1970 (2008)— será desplazado por la tríada saber-poder-

verdad,<sup>110</sup> y el problema de la genealogía nietzscheana, primero, y de la crítica kantiana, más tarde, reaparecerá con fuerza en el interior de un escenario histórico dominado por el marxismo y el existencialismo.<sup>111</sup> Más tarde, este gesto le permitirá a Foucault inscribir su propio proyecto intelectual en lo que denominó *la historia crítica del pensamiento*:

Sin duda, todavía, no puede apreciarse plenamente la ruptura que Michel Foucault, profesor de Collège de France (titular de la cátedra de historia de los sistemas de pensamiento desde 1970), introdujo en un paisaje filosófico hasta el momento dominado por Sartre y por lo que éste último denominó la insuperable filosofía de nuestro tiempo: el marxismo. Desde el comienzo, *Historia de la Locura* (1961) Michel Foucault ha tenido un punto de vista distinto. Su tarea ya no consiste en fundar la filosofía en un nuevo cogito, ni tampoco en sistematizar lo que antes estaba oculto. Antes bien, consiste en interrogar aquel gesto enigmático, quizás característico de las sociedades occidentales, por medio del cual los verdaderos discursos (incluyendo la Filosofía) se constituyen con el poder que sabemos que tienen.

Si se puede inscribir a Foucault en la tradición filosófica, debemos incluirlo en la tradición crítica de Kant. Su proyecto podría denominarse la historia crítica del pensamiento. (...) Si por “pensamiento” nos referimos a aquel acto que introduce un sujeto y un objeto en todas las relaciones posibles, entonces una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones, a partir de las cuales ciertas relaciones del sujeto con el objeto se forman o se modifican, hasta tal punto que estas últimas son constitutivas de un saber (*savoir*) posible. (Foucault 2013j, 999)

Desde este enfoque retrospectivo (que no se debe ser aceptado sin reparos), toda la problemática biopolítica y la entrada de las sociedades humanas en la modernidad biológica podría ser definida desde la óptica de una *dialéctica negativa de la ilustración* definida por Theodor Adorno y Max Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno 2016). No es preciso descender al detalle: el ser humano es capturado por los mismos mecanismos que le habían permitido instituirse como sujeto de conocimiento y domino de la naturaleza. Esta, concebida como realidad extensa, objetiva y exterior caracteriza la frialdad propia de la *razón instrumental moderna*, dentro de la cual la naturaleza se presenta como conjunto total de los medios o instrumentos disponibles para los fines humanos. En la dialéctica negativa de este movimiento afirmativo, el ser humano es objetivado, cosificado y naturalizado por sus

---

<sup>110</sup> Este es el punto que Foucault no deja de defender en su entrevista con M. Fontana titulada precisamente *Vérité et pouvoir* [Verdad y poder], la necesidad de analizar la “economía política de la verdad” que muestre la implantación institucional de los discursos verdaderos: “Este régimen no es simplemente ideológico o superestructural; sino que fue una condición de formación y de desarrollo del capitalismo (...) El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o hacer de tal suerte que su práctica científica caya acompañada de una ideología justa. (...) No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder —ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma, poder—, sino más bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales, en el interior de las cuales funciona, por el momento). La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma” Foucault 2013i, 391

<sup>111</sup> Como señala Edgardo Castro: “En lugar de interrogarse acerca de los fundamentos o la legitimidad del poder, Foucault se interesa en su funcionamiento. Para describirlo, al igual que respecto del análisis del saber, Foucault tuvo que elaborar sus propias herramientas conceptuales.” Castro 2016, 134.

propias ciencias y tecnologías de dominación, transformando a los sujetos en objetos y a los fines en medios. De este modo, los campos de exterminio del nazismo no podrían concebirse como un desvío patológico o irracional de la racionalidad instrumental occidental, sino su ejecución *normal* en el interior de las mismas sociedades que la habían desencadenado. Por ello, lo que nos resultaría tan desconcertante del nazismo, el fascismo y el estalinismo, como decía Foucault en el pasaje citado, no sería aquello que diferencia a la civilización occidental de estas aberraciones, sino el conjunto total de las semejanzas y líneas de continuidad que permiten inscribir esas mismas monstruosidades en el corazón de la civilización occidental. Y esto sería el contenido traumático implícito en la categoría de la biopolítica: llegó para elevar identidades incómodas en la representación ideológica de las diferencias complacientes. No por casualidad, toda la analítica foucaultiana del biopoder, que se gesta lentamente tras el mundo post-1968, y se presenta al gran público en 1976, no tendrá una acogida proporcional a la influencia internacional del pensamiento foucaultiano hasta la década de los noventa, tras la caída del Muro de Berlín.

Por supuesto, no se trata de un argumento inaudito. En la medida en que la configuración de la especie humana emerge simultáneamente como *sujeto* y *objeto* en el interior de sus estrategias y cálculos de poder político, no es posible concluir a vuelapluma las radicalidad de las convergencias o divergencias entre Foucault y la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort. De hecho, Foucault no dejó de elogiar las aportaciones de esta escuela, hasta el punto de lamentar no haber tenido la ocasión de leerla a tiempo.<sup>112</sup> En *¿Qué es la ilustración?* (1984), Foucault se sitúa junto a Kant, Hegel, Horkheimer, Habermas, Nietzsche y Weber en el grupo de los filósofos que no habrían dejado de confrontar directa o indirectamente el problema o la pregunta central de la crítica (en oposición a la pregunta central de la ideología): “¿Cuál es, pues, este acontecimiento que se llama la *Aufklärung* y que ha determinado, al menos en parte, lo que hoy en día somos, lo que pensamos y lo que hacemos?” (Foucault 2013a, 975). Frente a las aspiraciones del pensamiento científico que se yergue para disipar las distorsiones del pensamiento ideológico, la crítica ilustrada se pliega sobre sí misma para interrogarse acerca de las condiciones históricas implícitas en el propio pensamiento: “En el texto sobre la *Aufklärung*, la cuestión concierne a la pura actualidad. No busca comprender

---

<sup>112</sup> En la entrevista concedida a G. Raulet titulada *Estructuralismo y posestructuralismo* Foucault señalará cierta perplejidad ante la ausencia de entendimiento entre la Escuela de Fráncfort durante su exilio francés y la epistemología de las ciencias francesas: “pero el intento no se hizo”, dice Foucault: “Y puedo asegurarles que cuando era estudiante, no oí a ningún profesor pronunciar el nombre de la Escuela de Fráncfort. (...) Ahora bien, es cierto que si hubiese podido conocer a la Escuela de Fráncfort, si la hubiese conocido a tiempo, me hubiera ahorrado mucho trabajo, no hubiera dicho tantas tonterías, y no habría dado tantos rodeos” Foucault 2013c, 958.



el presente a partir de una totalidad o de un acabamiento futuro, busca una diferencia. ¿Qué diferencia introduce el hoy con relación al ayer?” (Foucault 2013a, 977).

En este caso, ¿qué es lo que aporta la *modernidad biológica* a la ontología histórica de nosotros mismos? Creemos que la mínima respuesta correcta pasa por hacerse cargo del siguiente problema: aquello que había desaparecido en la polarización ideológica del mundo como conflicto entre dos proyectos históricos contradictorios. Barrida la biopolítica bajo la alfombra del nazismo, las razones biopolíticas profundas tras las políticas de segregación racial en Estados Unidos y sus reacciones (los movimientos negros por la defensa de los derechos civiles, entre otros) podían ser fácilmente desechadas por estar “ideológicamente” orquestados por el enemigo interno. Lo mismo se podría afirmar con respecto a la *purga* del enemigo interno, militar o intelectual, durante el periodo estalinista.

### 3.2. De la biopolítica a la gubernamentalidad: tres esquemas y un problema de fondo.

La noción de “biopolítica” aparece en Foucault a partir de 1974 (por primera vez en “La naissance de la médecine sociale”, conferencia pronunciada en Río de Janeiro), encuentran una formulación más articulada en la parte final de *La volonté de savoir* y un análisis extenso en sus cursos en el Collège de France (“*Il faut défendre la société*”, “*Sécurité, territoire et population*” y “*Naissance de la biopolitique*”). (Castro 2007, 10)

Más allá de la cien mil veces proclamada transición del *hacer morir, dejar vivir* (que sería propia de la tanatopolítica del poder soberano) al *hacer vivir, dejar morir* (propio de la biopolítica) debemos recordar que lo que nos deja Foucault como biopolítica se reduce a esto: tres *aproximaciones semánticas*<sup>113</sup> con tres esquemas metodológicos distintos —el esquema bio-médico de 1974 (3.2.1.), el esquema bipolar de 1976 ensayado en *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* y en el último seminario del curso *Hay que defender la sociedad* (3.2.2), y el esquema triangular de 1978, presentado en el curso *Seguridad, territorio, población* donde acontece la subsunción de la biopolítica al problema de la gubernamentalidad que se prolongará en el curso de 1979, donde la problemática biopolítica aparece subordinada a la

---

<sup>113</sup> En cada caso, la elección del término “aproximación” responde a la necesidad de evidenciar el lado oculto de todas estas investigaciones al que retornaremos en el Capítulo 7: el presente desde el cual Foucault acerca o actualiza la cuestión biopolítica. Como trataremos de mostrar, la componente genealógica de la biopolítica es indisociable del eclipse del nexo biología-política como trasfondo del aparato institucional moderno y, por ende, común a las dos corrientes ideológicas que teatralizaban una oposición (falsamente) radical durante la Guerra Fría: Estados Unidos y la Unión Soviética. En este sentido, la serie de insurrecciones obreras y populares de 1968 son fundamentales en el tránsito de la arqueología a la arqueogenealogía, de la episteme al dispositivo, del saber al saber/poder, que se refleja en el pensamiento de Foucault durante la primera década de los setenta como recuperación y revitalización de un enfoque crítico con el poder institucional que se encuentra claramente prefigurado en *La historia de la locura* (1961) y en *El nacimiento de la clínica* (1963).

emergencia de la gubernamentalidad liberal (3.2.3.). En todas estas aproximaciones, solo un problema se nos presenta con la suficiente consistencia para apuntar al problema de fondo o problema perpetuo de la biopolítica: la aglomeración de lo orgánico en un medio inorgánico en el tránsito a la modernidad capitalista (3.1.4.). Este es el problema que no se debe perder de vista a la hora de pensar la convergencia entre los estudios biopolíticos, los estudios de gubernamentalidad y los estudios sociometabólicos.

### 3.2.1. Primera aproximación: el esquema bio-médico (1973-1974).

El cuerpo humano se introdujo dos veces en el mercado: la primera por el asalariado, cuando el hombre vendió su fuerza de trabajo, y la segunda por intermedio de la salud. Por consiguiente el cuerpo humano entra de nuevo en un mercado económico en cuanto es susceptible a las enfermedades y a la salud, al bienestar o al malestar, a la alegría o al sufrimiento, en la medida en que es objeto de sensaciones, deseos, etc. (Foucault 2018b, 180)

En las conferencias pronunciadas en Río de Janeiro en los años 1973 y 1974, tituladas respectivamente la “Crisis de la antimedicina” y “El nacimiento de la medicina social”, Foucault introduce la problemática biopolítica desde un punto de vista biomédico como problema indisociable del desarrollo del capitalismo. Tal y como ha señalado Adán Salinas Araya, la reproducción de la fuerza de trabajo, el desarrollo de las técnicas de gestión sanitario y el nacimiento de los mercados de salud constituyen el núcleo de la relación biopolítica-capital de estas conferencias (2013). En ellas ya aparece claramente configurada el momento teórico-estratégico que acompaña todas las aproximaciones de Foucault a la biopolítica: el interés del poder político que trata de organizar y racionalizar los procesos propios de una sociedad capitalista por la dimensión biológica y somática de las poblaciones humanas.

En la primera de estas conferencias, Foucault reflexiona en torno a la importancia del Plan Beveridge (1940-1945) como mutación de un proceso que se remonta a finales del siglo XVIII, el tránsito de la teocracia a la «somatorocracia» (Foucault 2018b), anticipando la linde que en 1976 definirá como «umbral de la modernidad biológica» (Foucault 2009a, 173), y defendiendo ya la tesis de que la medicina nace como *medicina social* en relación al desarrollo de las sociedades capitalistas, en oposición a la tesis de Ivan Illich según la cual lo característico de la medicina bajo las presiones del capitalismo sería el tránsito de la medicina social a la privada (Illich 1975). El último elemento importante por destacar de la conferencia de 1973 es la aparición de la noción de «biohistoria», como momento en que la «vida del hombre» no es ya la mera continuación antropológica de la biología, sino la posibilidad de conocer e intervenir a escala social en sus procesos fundamentales, dando lugar a un proceso

irreversible que sujeta a las sociedades occidentales a la necesidad de una medicalización indefinida:

Surge pues, una nueva dimensión de posibilidades médicas, a la que denominaré la cuestión de la biohistoria. El médico y el biólogo ya no trabajan a nivel del individuo y de su descendencia sino que empiezan a hacerlo a nivel de la propia vida y de sus acaecimientos fundamentales. Estamos en la biohistoria y este es un elemento muy importante (...) En nuestros días se descubre algo nuevo: la historia del hombre y la vida tienen implicaciones profundas. La historia del hombre no continúa simplemente la vida, ni la reproduce, sino que la reanuda, hasta cierto punto, y puede ejercer varios efectos totalmente fundamentales sobre sus procesos. (Foucault 2018b, 176–177)

En “*Nacimiento de la medicina social*” (1974), el interés de Foucault continúa muchas de las líneas de argumentación desplegadas en “La crisis de la antimedicina” (1973), y se concentra en mostrar que la restauración de la fuerza de trabajo a través de la medicina social es una característica propia del capitalismo con variantes históricas y geográficas (Salinas Araya 2013). Aquí vuelve a referir a la biohistoria como al conjunto de efectos o huellas en el ámbito biológico de la intervención médica —“la huella que puede dejar en la historia de la especie humana la fuerte intervención médica que comenzó en el siglo XVIII” (Foucault 2013g, 653)—, a la medicalización, como conjunto de prácticas sociales de saber/poder involucradas en dicha intervención, y a la configuración de una nueva economía de la salud en relación con la simultaneidad de la organización política de la salud y de la economía. Estas son las tres patas de lo que Foucault denomina en esta época biopolítica como: a) problema general ligado a la organización institucional del hospital moderno; b) al surgimiento de la anatomía patológica entre Giovanni Battista Morgagni (1682-1771) y Xavier Bichat (1771-1802) como saber que media el acceso bio-médico del poder político a lo somático (Foucault 2013g, 654), y c) como problema que distingue tres variantes históricas: la medicina de estado en Alemania, la medicina urbana en Francia y la medicina de la fuerza de trabajo en Inglaterra. Sobre estos elementos, Foucault va a defender la siguiente hipótesis:

Defiendo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que ocurrió precisamente lo contrario; el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica (Foucault 2013g, 665).

Antes de que el poder político se interesara por la restauración de la fuerza de trabajo, la salud de la población ya era el objetivo estratégico de la “policía médica” (*Medizinischepolizei*) alemana como medicina de estado que antecedió a la organización de la clínica en el siglo

XIX, en tanto que el cuerpo de los súbditos y su labor ya formaba parte de las fuerzas y riquezas del estado (2013, 658-659). En Francia, la medicina constituye la punta de lanza respecto de la necesidad de unificar el poder sobre los territorios urbanos (ciudades) por razones principalmente económicas (como el control de los grandes espacios comerciales) y políticas (control de las masas humanas en vías de proletarización). En este apartado también vemos la referencia a la lepra y a la peste como los “dos grandes modelos de organización médica en la historia occidental” (2013, 662; volveremos a este problema más adelante). Y resulta llamativa de esta conferencia la audiencia de los dispositivos de seguridad, pues si bien en ella ya aparecen mentados los problemas relativos a la circulación de las cosas (del aire, del agua, todavía no la circulación de organismos humanos) que Foucault identifica en los orígenes de los dispositivos de seguridad en el esquema triangular de 1978 (2013, 664-665). Los problemas de la salubridad y de los riesgos biológicos propios del medio urbano son presentados en 1974 como el problema específico de una *medicina urbana* en el proceso histórico *medicalización de la ciudad* en el siglo XVIII, a falta tanto de la noción genérica de “dispositivo” (que aparece los libros de 1975 y 1976: *Vigilar y castigar, Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*), como del modelo de la viruela como tercer elemento del par lepra- peste (que aparece en 1978: *Seguridad, territorio, población*). Por último, la “medicina de la fuerza de trabajo” (2013, 667-670) fue la última meta de la medicina (posterior a la del estado y a la de la ciudad) y la característica del ejemplo inglés, donde la utilidad social de los pobres primaba sobre el tipo de peligrosidad que ilumina su silueta en el último tercio del siglo XVIII:

El pobre era, en el interior de la ciudad, una condición de la actividad urbana. Los pobres de una ciudad desempeñaban de hecho toda una serie de tareas, repartían el correo, recogían la basura, retiraban de la ciudad muebles, ropas y trapos viejos que luego redistribuían o vendían... (...) Los pobres desempeñaban una serie de funciones fundamentales, como el acarreo de agua o la eliminación de los desechos [en otro lugar: sistema postal, transporte]. Los pobres, en la medida en que estaban integrados en el medio urbano al igual que las cloacas o la canalización, desempeñaban una función indiscutible no podían ser considerados como un peligro. (2013g, 667-668)

El pobre era un órgano social útil que con su mera existencia disminuía las interferencias sociales en las ciudades. Pero en la segunda mitad del siglo XIX, su capacidad de rebelión (con la Revolución Francesa y las grandes revueltas obreras de principios del XIX), su sustitución por sistemas postales, de transportes y sanitarios especializados, y las grandes epidemias de cólera que atraviesan todo el siglo XIX (vinculadas a la mezcla de los *inputs biofísicos* como el agua con los *outputs biofísicos* o fecales), serán factores que estimulen su simultánea medicalización y disciplinamiento:

En términos generales se puede afirmar que, a diferencia de la medicina de estado alemana del siglo XVIII, en el siglo XIX, y sobre todo en Inglaterra, apareció una medicina que consistía esencialmente en un control de la salud y del cuerpo de las clases más necesitadas, con el fin de hacerlas más aptas para el trabajo y menos peligrosas para las ricas (Foucault 2013g, 671)

Concluimos, por tanto, que lo característico de este primer esquema bio-médico es la ubicuidad de la cuestión médica en sus distintas variantes geográficas, la misma bipolaridad tecnológica (poderes jurídico-comunitarios tradicionales y poderes anatómicos individualizantes modernos) que veremos reflejada en el esquema bipolar de 1976, y, sobre todo, el no-lugar de la categoría de dispositivo como categoría genérica que permita a Foucault conceptualizar la integración del saber/poder como *leit motiv* de sus estudios arqueogenealógicos. Por último, y esto cobrará su debida importancia más adelante, la omnipresencia de las cuestiones relativas a la “normalización” ya señala las huellas de la presencia de Canguilhem en la primera aproximación de Foucault a la biopolítica. Para la reflexión relativa a la mutación sociometabólica moderna —y recordando la componente transhistórica de la categoría de metabolismo social—, este esquema biomédico resulta importante, primero, para constatar que “cierto Foucault” es irreducible a un radicalismo histórico que no admitiera la existencia de organismos humanos con anterioridad a los dispositivos del biopoder, y, segundo, para alumbrar un flujo de entrada-salida típicamente moderno: la medicina como *flujo biosocial* y *conducto socio-metabólico institucional* que recoge los cuerpos dañados, debilitados, enfermizos, fracturados (*inputs*) y los devuelve saneados al interior del espacio social que se quiere estabilizar (*outputs*), ya sea para el fortalecimiento del Estado (Alemania), el control de la fuerza de trabajo (Inglaterra) o la administración del medio urbano (Francia). En todos los casos la *medicalización* no indica un acontecimiento, sino la inauguración de flujos que median la relación de los agentes sociales con la destrucción de enfermedad y la producción de salud. En el interior de los metabolismos sociales capitalistas, este espacio biosocial se integra sociometabólicamente con la industria farmacéutica (*inputs* farmacológicos) y las universidades de medicina (*inputs* epistemológicos y de recursos humanos) como *mercado de la salud*.<sup>114</sup>

### 3.2.2. Segunda aproximación: el esquema bipolar (1976).

---

<sup>114</sup> “En efecto, la industria farmacéutica está basada en la financiación colectiva de la salud y de la enfermedad, a través de las instituciones de la Seguridad Social, que obtienen fondos procedentes de personas que están obligadas a protegerse contra las enfermedades. Esta situación, de la que aún no son perfectamente conscientes los consumidores de la salud, es decir, los asegurados sociales, sin embargo los médicos la conocen perfectamente. Estos profesionales son cada vez más conscientes de que se han convertido en intermediarios semiautomáticos entre la industria farmacéutica y la demanda del cliente, es decir, en simples distribuidores de medicamentos y de medicación” (Foucault 2018b, 180).

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, (...) fue centrado en el cuerpo-máquina (...) El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie. (Foucault 2009a, 168)

Tanto en el último seminario del curso *Hay que defender la sociedad* (2010a), como en el quinto capítulo de *La voluntad de saber* (2009a), Foucault utiliza la noción de biopolítica en tres sentidos: i. para señalar el tránsito desde el poder soberano de hacer morir al poder biopolítico de hacer vivir;<sup>115</sup> ii. para nombrar la transfiguración de la “guerra de razas” en “racismo de estado”: con la emergencia de un poder político que se autoafirma mediante la producción de vida, el poder político no puede producir muerte sin negar su propio sentido —para resolver esta contradicción, el poder político se sirve del racismo que permite pensar la vida en formaciones discretas (razas) y así poder matar defensivamente a aquello que supone una amenaza para la propia vida: “Se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico” (Foucault 2009a, 167)—; iii. para diferenciar la “anatomopolítica de los cuerpos” propia de las tecnologías disciplinarias de la “biopolítica de las poblaciones”, propia de las nuevas tecnologías regulatorias que ya no toman como objeto al cuerpo individual, sino al cuerpo-múltiple y fluido de la población:

A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie (...) la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. (...) Algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una «biopolítica» de la especie humana. (Foucault 2010a, 208)

El esquema que utiliza Foucault para pensar la relación entre la *anatomopolítica del cuerpo* y la *biopolítica de la especie humana* es el de un arco polarizado o arco del biopoder que se inscribe simultáneamente en lo que las sociedades humanas tienen de realidad maquínica o físico-mecánica (todas las estructuras estáticas susceptibles de un análisis anatómico) y en lo que las sociedades tienen de realidades orgánicas o bio-económicas (todos los flujos dinámicos

---

<sup>115</sup> “El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como «de vida y muerte» es en realidad el derecho de hacer morir o dejar vivir.” Foucault 2009a, 164. Más adelante: “podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue remplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte. (...) Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza” Foucault 2009a, 167.



inasibles anatómicamente y aprehensibles mediante saberes capaces de actualizar incesantemente los datos que se reciben de estos movimientos).<sup>116</sup>

Tres grandes conjuntos de consecuencias se siguieron de esta doble entrada de la vida biológica y el poder político en el interior de un único sendero bio-histórico (con el nacimiento de las poblaciones medicalizadas) y bio-económico (con la emergencia de la población como objeto demográfico y estadístico para el análisis económico-político):

(1) Una nueva relación entre la vida y la historia, por la cual la historia pasa a situarse dentro de la vida, como historicidad inmanente de la vida humana, y fuera de ella, como entorno o escenario biológico dentro del cual la trama bio-histórica de la humanidad se representa:

Si la cuestión del hombre fue planteada —en su especificidad de ser viviente y en su especificidad en relación con los seres vivientes—, debe buscarse la razón en el nuevo modo de relación entre la historia y la vida: en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico, y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder” (Foucault 2009a, 173).

(2) La proliferación de normas sociales que desbordan y exceden el campo de las leyes y obligan a pensar el funcionamiento del poder político *más allá* del poder jurídico, es decir, más allá de la regla, el biopoder realiza distribuciones: “Otra consecuencia del desarrollo del bio-poder es la creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley (...) un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos” (2009a, 174).<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> En este punto la biopolítica refiere a un hambre de categorías clasificatorias del poder político; a la necesidad de clasificar y fragmentar la corporalidad incommensurable de los cuerpos contables. Esta hambre y esta necesidad, tal y como explica Ian Hacking, coincide con una avalancha histórica sin precedentes de números impresos. Según Ian Hacking, la biopolítica es, por supuesto, menos divertida de estudiar (fun to study) que la anatomo-política” Hacking 1983, 178. En último término, refiere a la sed de estadística como medio para satisfacer una sed mayor: la fiscalización. ¿Cómo contar y categorizar las cosas que hay en una inmensa urbe? ¿Cómo categorizar las viviendas? ¿Cómo saber cuántas personas viven en cada una de ellas, cuantas veces enferman, cuántas jornadas laborales se pierden por esas enfermedades, sino sería más barata la higiene que las tasas de mortalidad? Uno podría contar la historia de la biopolítica, escribe Hacking, “como el movimiento que hizo pasar de contar chimeneas a contar cuerpos. El efecto subversivo de esta transición fue la creación de nuevas categorías dentro de las cuales las multitudes cayesen de manera ordenada, por consiguiente, crear conceptualizaciones y clasificaciones rígidas del ser humano” Hacking 1983, 281; la traducción es nuestra.

<sup>117</sup> La no coincidencia entre lo biopolítico y lo jurídico constituye el *leit motiv* de la analítica foucaultiana del biopoder: sea cual sea el nombre que reciba, Foucault trata de identificar el funcionamiento y la lógica funcional de tecnologías de poder político capaces de hacer lo que el poder jurídico solo no puede hacer en el momento en que ese *no poder hacer* solo con lo jurídico se traduce en situaciones críticas necesitadas de nuevos instrumentos de gobierno. En este sentido, la diferencia entre los pares *ley o regla jurídicas negativa* y *norma positiva* constituye una de las piezas fundamentales del puzle que Foucault nos remite a clase del 15 de enero de 197, del curso *Los anormales*. Véase Foucault 2014, 54–59. Volveremos a estas mismas referencias al analizar en nexo Foucault-Canguilhem.

(3) Una transformación histórica del sentido interno de la guerra social, por la cual, ya no se mata para matar la vida, sino que se mata para protegerla. La producción de muerte pasará a ser biopolíticamente concebida como un medio imprescindible para su defensa.

Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en función de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenario de un ciclo de los tiempos y una edad de oro. Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho.” Foucault 2009a: 175

Entre un polo y otro, entre la red de dispositivos anatomopolíticos y los dispositivos biopolíticos, el dispositivo de sexualidad hace de bisagra por su capacidad de comunicar e incidir en ambos polos simultáneamente —“El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones” (Foucault 2009a, 176), y la *norma* constituye el único elemento transversal, y su funcionamiento se comprende en el seno de lo que denominó “sociedades de normalización”: “una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (Foucault 2010a, 217; Foucault 2009a, 175). Sobre la intersección normativa y sexual de la anatomopolítica y la biopolítica, Foucault señala a la *familia* como “célula familiar” que deberá instituir y codificar la sexualidad como plano de interacción normativa:

La célula familiar, tal como fue valorada en el curso del siglo XVIII, permitió que en sus dos dimensiones principales (el eje marido-mujer y el eje padre-hijos) se desarrollaran los elementos principales del dispositivo de sexualidad (el cuerpo femenino, la precocidad infantil, la regulación de los nacimientos y, sin duda, en menor medida, la especificación de los perversos). No hay que entender la familia en su forma contemporánea como una estructura social, económica y política de alianza que excluye la sexualidad o al menos, la refrena, la atenúa tanto como es posible y sólo se queda con sus funciones útiles. El papel de la familia es anclarla y constituir su soporte permanente. (...) La familia es cambiador de la sexualidad y de la alianza (...) transporta la economía del placer y la intensidad de las sensaciones hasta el régimen de la alianza. (Foucault 2009a, 132)

De este modo, al articular la economía del placer con un régimen de alianzas entre aquellos organismos que portan un capital biológico burgués diferenciado de la sangre azul de la nobleza, el dispositivo de alianza “sin duda está orientado a una homeostasis del cuerpo social, que es su función mantener; de ahí su vínculo privilegiado con el derecho; de ahí



también que, para él, el tiempo fuerte sea el de la «reproducción» (Foucault 2009a, 130). En este sentido y momento del análisis foucaultiano, el cuerpo-proletario es tan cuerpo-máquina que carece de sexualidad,<sup>118</sup> y el burgués es tan cuerpo-organismo que debe mantenerse radicalmente alejado estética y espacialmente de la suciedad propia de los cuerpos que trabajan. En este esquema, las ideas defendidas por Canguilhem en la segunda edición de *Lo normal y lo patológico* (1966) aparecen reflejadas punto por punto sobre la corporalidad histórica de las clases sociales:

Diremos con otras palabras —por cierto no de mejor modo y probablemente con menor corrección— que una sociedad es al mismo tiempo máquina y organismo. Sería sólo máquina si los fines de la colectividad pudiesen ser no sólo estrictamente planificados sino también ejecutados de acuerdo con un programa (Canguilhem 1971, 199)

Dejando de lado, por el momento, el vínculo Canguilhem-Foucault, concluimos que el primer rasgo fundamental del esquema bipolar de 1976 es la aparición de la categoría de *dispositivo* —que analizaremos más adelante— como término capaz de albergar en su interior tecnologías cuya radical heterogeneidad solo es conmensurable al trasluz del elemento de la *norma* que puede aplicarse tanto en la esfera físico-anatómica de la disciplina (donde habita el hombre-máquina-individual) como a la esfera bio-política de la población (donde habita el hombre-especie-múltiple), salvando la discontinuidad por mediación del dispositivo de sexualidad. El segundo rasgo central de este esquema bipolar es que presupone o produce un *dualismo bio-maquínico* en el interior de una sociedad de clases (cuerpos-máquina del individuo y cuerpo-múltiple de la especie) donde la sexualidad es precisamente la interacción social que conserva y diferencia la socialización polarizada y distinguida entre los cuerpos orgánicos y los cuerpos maquínicos.

Por último, como señala Adán Salinas, este esquema bipolar todavía no contempla el problema que ocupa a Foucault en 1978: el tránsito de un poder disciplinario vinculado a la soberanía nacional de un territorio, a la emergencia de un “liberalismo postnacional” (para los órganos de biorregulación) que extiende la cuestión del biopoder del territorio al aseguramiento de los flujos transnacionales del capital (Salinas 2015, 42). Ello coincide con otro desplazamiento: el tránsito de la competencia entre estados-nación europeos a la

---

<sup>118</sup> “La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa (...) Una de las formas primordiales de la conciencia de clase es la afirmación del cuerpo; al menos ése fue el caso de la burguesía durante el siglo XVIII; convirtió la sangre azul de los nobles en un organismo con buena salud y una sexualidad sana; se comprende por qué empleó tanto tiempo y opuso tantas reticencias para reconocer un cuerpo y un sexo a las demás clases, precisamente a las que explotaba. Las condiciones de vida del proletariado, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, muestran que se estaba lejos de tomar en cuenta su cuerpo y su sexo: poco importaba que aquella gente viviera o muriera; de todos modos se reproducían.” Foucault 2009a, 152–153.

configuración del mercado mundial. Este desbordamiento del poder soberano se afirmará en el interior de la serie que determina la última aproximación de Foucault al biopoder: el nacimiento de la gubernamentalidad liberal.

### 3.2.3. Tercera aproximación: el esquema triangular (1978).

De modo que es preciso comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. De hecho, estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad. (Foucault 2008, 115)

En los cursos de 1978, *Seguridad, territorio, población*, y de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, toda la problemática del biopoder, más que borrada u olvidada, parecería ser reubicada en el interior de un esquema más amplio. Como señalará Michel Senellart en el resumen del curso, “todo sucede, en efecto, como si la hipótesis del biopoder, para llegar a ser verdaderamente operativa, exigiera su reubicación en un marco más amplio” (Foucault 2008, 350). En *Seguridad, territorio y población* (1978), el pensador de Poitiers prosigue su analítica general del biopoder concretando el modo en que los profesos de población se adecuan a los procesos económicos por mediación de “dispositivos de seguridad” (Foucault 2008, 13–93), como aquellos mecanismos que introdujeron una novedad tecnológica radical que no tardará en ser la técnica característica de la gubernamentalidad liberal: la acción indirecta o acción a distancia del poder político sobre los cuerpos mediado por la acción en el *medio urbano* que deberá encauzar sus acciones.

La búsqueda de este marco más amplio distingue dos momentos consecutivos: primero, la *historia de las tecnologías de poder* que todavía comunican con el esquema bipolar al asociar el problema tecnológico de la seguridad a lo que antes había denominado *tecnologías biopolíticas* (Foucault 2008, 21–24) y, segundo, la “historia de la gubernamentalidad”, donde veremos a Foucault desplazar el acento analítico de las *tecnologías de poder* a las distintas *racionalidades políticas* (pastoral y estatal en 1978, liberal y neoliberal en 1979). No por casualidad, el pasaje clave del esquema triangular (citado al comienzo de este apartado) aparece en el momento anterior a que Foucault ofrezca su primera definición de “gubernamentalidad”:

Con esta palabra, «gubernamentalidad», aludo a tres cosas. [1] Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y tácticas que permiten

ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad.

[2] Segundo, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes.

[3] Por último, o mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se «gubernamentalizó» poco a poco (Foucault 2008, 115–116; la enumeración y distinción por párrafos es nuestra)

En este momento observamos un giro pronunciado respecto de la dirección o el objetivo general del curso. En la clase del 11 de enero de 1978 Foucault decía: “Este año quería comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco al aire, biopoder” (Foucault 2008, 13), en referencia al conjunto de mecanismos que vehicularon la entrada de los rasgos biológicos de la especie humana al interior de las estrategias del poder político. Dos semanas más tarde, en la clase del 25 de enero, Foucault afirma: “En el fondo, si hubiese querido dar al curso propuesto este año un título más exacto, con seguridad no habría elegido «Seguridad, territorio, población». Lo que querría hacer ahora, si tuviera verdadero interés en hacerlo, es algo que llamaría una historia de la «gubernamentalidad»” (Foucault 2008, 115). En este sentido, aparentemente ya no viviríamos en la Era del biopoder, tal y como enunció Foucault en 1976: “Vivimos en la era de la gubernamentalidad, descubierta en el siglo XVIII” (2008, 116). Tampoco asistiríamos a la progresiva captura de lo biológico por el poder político, sino a la progresiva gubernamentalización del Estado, tal y como este proceso se describe en el desfile histórico de tres formas de Estado: Estado de justicia nacido de una territorialidad de tipo feudal en el que se ejerce un poder predominante jurídico; el Estado administrativo nacido en una territorialidad de tipo fronterizo y no feudal entre los siglos XV y XVI, y en el que se ejerce un poder que trata de articular el poder jurídico y el disciplinario; y Estado de gobierno, nacido en el espacio naturalizado en el que habita su objeto de gobierno, la población, inteligible al trasluz del saber económico y en el que se ejerce un poder enfáticamente securitario que trata de articular el ejercicio de la seguridad tanto con la disciplina como con la ley. Todo ello desemboca en la última clase con un resultado retrospectivo: el haber logrado “una genealogía del Estado moderno y sus aparatos, no precisamente a partir de una llamada ontología circular” (2008, 337).

En esta genealogía del estado moderno, la relación entre el poder pastoral (que se ejerce jurídicamente en el horizonte escatológico de la salvación de una comunidad existencial), el poder disciplinario (físico-mecánico, capaz de individualizar mediante su poder de producir, componer y descomponer cuerpos-máquina en el horizonte de la competencia entre monarquías absolutas entre los siglos XVI y XVIII) y el poder gubernamental (ejercido mediante los dispositivos de seguridad) termina por situar el *umbral de la modernidad biológica* en la emergencia del problema central de la «población» como correlato histórico de un nuevo arte de gobierno que Foucault identifica con la gubernamentalidad liberal.

En efecto: en *Nacimiento de la biopolítica* (1979) Foucault vuelve a reorganizar su aproximación a la cuestión biopolítica mediante una doble relación de subordinación teórica. Primero, la subordinación del problema de la biopolítica al problema de la población: “Había creído poder hacer este año un curso sobre la biopolítica. Trataré de mostrarles que todos los problemas que intento identificar actualmente tienen como núcleo central, por supuesto, ese algo que llamamos población. Será a partir de allí que pueda formarse algo semejante a una biopolítica” (Foucault 2009b, 35). Segundo, y acto seguido, la subordinación del tipo de verdad que emerge con la población al régimen gubernamental del liberalismo:

Pero me parece que el análisis de la biopolítica sólo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón gubernamental de la que les hablo, ese régimen general que podemos llamar cuestión de la verdad, primariamente, de la verdad económica dentro de la razón gubernamental, y por ende si se comprende con claridad de que se trata ése régimen que es el liberalismo, opuesto a la razón de Estado o, que antes bien lo modifica de manera fundamental sin cuestionar quizás sus fundamentos. Una vez se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica (Foucault 2009b, 35)

El tránsito del arte de gobierno pastoral de las almas, el gobierno estatal de las fuerzas y el gobierno liberal de los flujos bioeconómicos parecería comprometer el sentido de la biopolítica a la intra-historia de la gubernamentalidad, en el sentido de que, *strictu sensu*, la especie humana no comienza a existir hasta que ésta emerge en la población como correlato de las prácticas, los saberes (la economía política) y tecnologías (dispositivos de seguridad) propias de la gubernamentalidad liberal.

Recapitulando: a largo de estas tres aproximaciones podemos diferenciar dos esquemas aparentemente incompatibles entre sí. Uno en el que la vida es exterior al poder político que la captura, y otro en que la vida es interior o correlativo al poder político. En 1976, el umbral de la modernidad biológica (aquello que nos hizo dejar de ser lo que habías sido desde Aristóteles) parecen sugerir que existen dos procesos (un proceso bio-antropológico y un proceso histórico-político) que habrían marchado en paralelo hasta colisionar e hibridarse en

el interior de un tercer proceso híbrido donde lo biológico y lo político se confunden. El otro lado del análisis foucaultiano plantea algo más complejo: el nacimiento simultáneo de una *biología política* (de un concepto de vida adecuado a la praxis política) y de una *política biológica* (un conjunto de prácticas adecuadas al concepto de vida por ellas mismas definido). Concretamente: el nacimiento simultáneo de la *población* (como objeto de gobierno saturado de procesos biológicos propios de la especie humana) y del *gobierno de poblaciones* (como praxis diferenciada del ejercicio de un poder jurídico o disciplinario sobre un territorio) con el surgimiento de la *economía política* como interfaz que media, comunica y verifica la acción del gobierno sobre la población.

La pregunta es: ¿son contradictorios ambos esquemas o, por el contrario, manifiestan la capacidad de las investigaciones foucaultianas para situarnos *dentro* (desde una perspectiva histórica) y *fuera* (desde una perspectiva naturalista) del proceso biohistórico? Frente a esta pregunta crucial (auténtico quebradero de cabeza en los estudios biopolíticos contemporáneos): ¿existe la vida humana *fuera* de los dispositivos biopolíticos? Si aceptamos la premisa de que toda naturaleza está *inmediatamente mediada*, como diría el antropólogo filosófico alemán Helmut Plessner, por aquellos sistemas simbólicos, teorías, metáforas y conceptos que nos permiten hablar de la naturaleza y describirla como entorno-mundo en que se desenvuelve la naturalidad de la especie humana. ¿cómo pensar la vida humana al margen de las teorías y representaciones que median nuestro acceso a ella? Es en este punto donde nuestra lectura deberá tomar decisiones teóricas que más tarde tendrá oportunidad de justificar, en primer lugar señalando en términos biohistóricos o socionaturales cuál es, a nuestro juicio, la roca madre de la biopolítica foucaultiana: aquella sin la cual se corre el riesgo de llevar a Foucault a un constructivismo radical incompatible con su formación intelectual.

#### 3.2.4. Un problema de fondo: la acumulación de organismos humanos en el medio urbano.

Me refiero a una multiplicidad de individuos que están y sólo existen profunda, esencial, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen. A través de ese medio se intentará alcanzar el punto donde, justamente, una serie de acontecimientos producidos por esos individuos, poblaciones y grupos interfiere con acontecimientos de tipo casi natural que suceden a su alrededor. (Foucault 2008, 35)

Si ponemos una frente a otra las distintas aproximaciones de Foucault a la biopolítica y la contrastamos con las curvas demográficas de la población humana entre los siglos XVIII y XIX percibimos fácilmente que lo que Foucault denomina *umbral de la modernidad biológica* se

sitúa en la línea de flote de la revolución industrial y del comienzo de la aceleración sociometabólica comienza a multiplicar el volumen demográfico de las poblaciones humanas y su consumo de energía en paralelo al despliegue del capitalismo industrial. En este sentido, resulta conveniente recordar que entre 1800 y 1900 la población humana se duplica, y que entre 1900 y el año 2000 esta se cuadriplica en paralelo al crecimiento del producto interior bruto mundial [véase Tabla 1]

TABLA 1. FUENTE: MCNEILL 2001

| <i>Year</i> | <i>Population (billion)</i> | <i>Annual Growth Rate (%)</i> |
|-------------|-----------------------------|-------------------------------|
| 1820        | 1                           | —                             |
| 1850        | 1.2                         | 0.5 (1820–1849)               |
| 1900        | 1.6                         | 0.6 (1850–1899)               |
| 1950        | 2.5                         | 0.8 (1900–1949)               |
| 1990        | 5.3                         | 1.8 (1950–1989)               |
| 2000        | 6.0                         | 1.5 (1990–1999)               |

Source: Cohen 1995:79 and app. 2.

Esta aceleración que comienza a principios del siglo XIX, y que sitúa, según los teóricos del Antropoceno, la expansión, la proliferación y el crecimiento de las ciudades como indicador inequívoco del giro antropogénico de los sistemas terrestres, se sitúa en la misma línea de flote en la que Marx situó el *desgarro sociometabólico* como efecto socionatural vinculado al desplazamiento de la mano de obra humana por la maquinaria agrícola, generando la asimetría histórico-antropológica entre la ciudad industrial y el campo agrícola. Sobre el plano *biopolítico*, esto señala directamente al problema técnico vinculado al gobierno de las ciudades. Dicho brevemente: el problema de la conservación de los organismos humanos aglomerados y condensados en un medio inorgánico o urbano no señala a los *comienzos* de la biopolítica moderna, sino que constituye el problema biopolítico fundamental de la modernidad biológica de la que no solo no hemos salido. De hecho, nos hemos adentrado más profundamente al multiplicar tanto el tamaño como el número de las ciudades:

Me parece que con el problema técnico planteado por la ciudad presenciamos —pero no es más que un ejemplo, podríamos encontrar muchos otros y ya volveremos a ello— la irrupción del problema de la «naturalidad» de la especie humana dentro de un medio artificial. Y esa irrupción de la naturalidad de la especie dentro de la artificialidad política de una relación de poder es algo fundamental (Foucault 2008, 35–36)

Se trata, por supuesto, de un ejemplo entre otros muchos (en estos seminarios, junto al ejemplo de la ciudad, Foucault analiza el problema de las epidemias y de la escasez), en

cualquier caso, hay un elemento paradójico que no escapa a una lectura atenta. Primero, Foucault presenta el problema técnico planteado por la ciudad como un ejemplo entre otros. Cuatro líneas más abajo, es algo fundamental. ¿No será, junto a otros, uno de los ejemplos fundamentales? Este problema da buena cuenta del modo en que Foucault oscila entre lo *verídico* (relativo a los hechos históricos) y lo *veridiccional* (relativo a los enunciados); entre la mirada arqueológica, que no admite existencias sin umbral epistemológico que las soporte, y la mirada arqueo-genealógica, que introduce la efectividad histórica de elementos no-discursivos, donde se encuentra, entre otras cosas, la irreductibilidad biológica del organismo humano —aquella que Foucault presupone, pero no analiza ni explicita.

En este sentido, el pasaje que acabamos de citar (que a nuestro juicio no puede ser pensado como un “ejemplo entre otros”, sino, precisamente como el fenómeno capital que obliga a la emergencia de *dispositivos de biopoder* para regular masas humanas aglomeradas) continúa haciendo referencia a quien, a juicio del autor, fue sin duda “el primer gran teórico de lo que podríamos llamar la biopolítica, el biopoder” (Foucault 2008, 36): Jean-Baptiste Moheau, en referencia a sus *Recherches et considérations sur la population de la France [Indagaciones sobre la población]*, de 1778, donde la idea de un medio: “artificial y natural, en el cual el artificio actúa como una naturaleza con respecto a una población que, tejida de relaciones sociales y políticas, también funciona a la vez como una especie” (Foucault 2008, 36). El siguiente pasaje es crucial:

Depende del gobierno cambiar la temperatura del aire y mejorar el clima; un curso dado a las aguas estancadas, bosques plantados o quemados, montañas destruidas por el tiempo o el cultivo constante de su superficie, forman un nuevo suelo y un nuevo clima. Tal es el efecto del tiempo, de la habitación de la tierra y de las vicisitudes en el orden físico, que aun los cantones más saludables se han tornado morbíficos (Moheau 1778 en Foucault 2008, 36)

Foucault continúa: “si hubo tantos cambios no es porque el clima haya cambiado, sino porque las intervenciones políticas y económicas del gobierno modificaron el curso de las cosas hasta tal punto que la naturaleza misma ha constituido para el hombre... iba a decir otro medio, pero la palabra no figura en Moheau” (2008, 36–37) ¿No estamos aquí ante el tipo de ensamblajes e hibridaciones características de los debates entre el Antropoceno, el Capitaloceno y el Chthuluceno? Foucault concluye citando el siguiente pasaje de la obra de Moheau:

Si del clima, el régimen, de los usos, de lo habitual de ciertas acciones, resulta el principio desconocido que forma el carácter y los espíritus, puede decirse que los soberanos, en virtud de leyes sabias, de establecimientos útiles, de la molestia que significan los impuestos, de la facultad derivada de su supresión y, en su fin, de su ejemplo, rigen la existencia física y moral de sus

súbditos. Acaso algún día podremos aprovechar esos instrumentos para dar a las costumbres y el espíritu de la nación un rasgo a voluntad. (Moheau 1778; en Foucault 2008, 37)

Quizás en ningún lugar como en este pasaje (es importante recordarlo: un curso, una investigación en marcha) se ponga en evidencia con tanta claridad el tipo de tensiones a las que el rechazo sistemático de los llamados “universales antropológicos” llevan a Foucault. Nuestro autor se apoya en la dicción de pensadores que refieren directamente a fenómenos naturales que él se esfuerza en historizar sistemáticamente: *iba a decir medio, pero la palabra no figura en Moheau*. Esos pasajes se enmarcan en el mismo seminario en el que abre el biopoder a los dispositivos de seguridad, y donde vemos, por primera vez, aparecer a la viruela junto a la lepra y a la peste como *modelo político*. Este momento marca la diferencia entre el dispositivo jurídico alineado con la lepra, el disciplinario, con la peste, y la seguridad, que introduce el modelo de la viruela como novedad radical de las tecnologías políticas del siglo XVIII-XIX (Foucault 2008, 13–37). Como ha señalado Ester Jordana antes que nosotros: “Cada uno de esos gestos implica no solo distintos modos de respuesta ante determinadas enfermedades sino, como vemos, distintos marcos de cómo organizar y conducir las conductas de los individuos o (...) distintos modos de *gubernamentalidad*.” (Jordana 2017, 16).

Con estas tres aproximaciones, y sin olvidar este problema de fondo, podemos adentrarnos en el interior de las distintas semánticas biopolíticas o los distintos intentos de resolver el puzzle de la biopolítica foucaultiana. Concretamente, mostraremos cómo una lectura biopolítica que piense simultáneamente al organismo humano como objeto natural (y anterior al umbral de la modernidad biológica) y la vida de las poblaciones humanas (como correlato de las técnicas, saberes y tecnologías que emergen en el umbral de la modernidad biológica) está obligada a trazar una genealogía de la biopolítica foucaultiana que, en el mismo movimiento, se acerque a la influencia de Georges Canguilhem y se aleje de la de Gilles Deleuze.

### 3.3. El puzzle de la biopolítica.

En los últimos años, el concepto de «biopolítica» se ha puesto de moda: se utiliza con frecuencia y para propósitos diversos. Sería importante evitar ese empleo automático e irreflexivo. (Virno 2003, 82)

Desde la publicación de *La voluntad de saber* en 1976 hasta hoy, pasando por la publicación de los cursos del *Collège* y por sus múltiples recepciones y modulaciones, el término *biopolítica* se hizo viral de tal modo que ningún corpus teórico unificado ha sido capaz de contener su diseminación semántica. Si a esto se le suma la propia viralidad de su autor —que ya desde



la década de los ochenta se fue perfilando como un clásico del siglo XX— se comprende por qué la biopolítica foucaultiana sigue siendo hoy uno de los grandes puzzles de la filosofía política contemporánea. Como pasa con todos los puzzles que no están enteros, el puzzle de la biopolítica foucaultiana quiso ser resuelto de tantas maneras como permitían la combinatoria entre sus piezas y sus huecos. Esta es la razón por la que Paolo Virno nos advierte en su *Gramática de la multitud* (2003, 82) sobre la importancia de los usos automáticos o irreflexivos.<sup>119</sup> Y aun así, no podemos sino resignarnos con Edgardo Castro a concebir la biopolítica no como una teoría, sino como una corriente del pensamiento. (Castro 2014, 110; 2016, 5, 27.)

Quienes tuvieron noticia de los cursos de 1978 y 1979 (los menos), pudieron partir con cierta ventaja a la hora de interpretar la biopolítica con el problema de la gubernamentalidad. Este es el caso de los *Gubernamental Studies* anglosajones, que tuvieron contacto con el contenido de los cursos de 1978 gracias a los trabajos de Pasquale Pasquino y Giovanna Procacci publicados en la revista *Ideology and Consciousness* (Foucault 1979). Más tarde estos serán compilados en la obra editada por Colin Gordon, que aparecerá primero en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (Foucault y Gordon 1980) y luego en el libro editado junto Graham Burchell y Peter Miller, *The Foucault Effect* (Burchell et al. 1991). En la recepción de Foucault en el ámbito de la filosofía analítica (Vázquez García 2009a) resultaron fundamentales los tempranos trabajos de Ian Hacking, como *Mcibel Foucault's Immature Science* (Hacking 1979) o el que, hasta hoy, puede ser considerado uno de los estudios mejor detallados de la biopolítica en relación con las ciencias estadísticas: *Biopower and the Avalanche of printed numbers* (Hacking 1983). En esta línea irán apareciendo en la década de los noventa y en adelante los trabajos de Pat O. Malley, Nikolas Rose, Michell Dean, Andrew Barry, Thomas Osborne y Mariana Valverde, donde encontramos claramente

---

<sup>119</sup> Con todo, hasta el propio Virno se sirvió de este concepto para situar la *fuerza de trabajo*, entendida como capacidad y potencia del cuerpo vivo, como el oscuro deseo para nombrar el objeto de deseo de ese poder que a partir de cierto umbral ambiciona gobernar la vida. A su juicio —como señalamos en una ocasión anterior— “La vida se coloca en el centro de la política en la medida en que lo que está en juego es la fuerza de trabajo inmaterial —que, de por sí, es no-presente. Por esto, sólo por esto, es lícito hablar de «biopolítica»” Virno 2003, 85. Ahora bien, como veremos, Foucault utilizó, entre otras cosas, el concepto de biopolítica para diferenciar la *fuerza de trabajo*, tal y como esta podría ser concebida por el análisis de las riquezas del Estado como una de las riquezas del soberano, de la *fuerza de trabajo* cuya explotación y encauzamiento puede concebirse en el seno de la *población*. Dentro de las riquezas de un reino, y dentro de la naturalidad bioeconómica de una población, la fuerza de trabajo no opera dentro de la misma racionalidad política. En este sentido, desde un punto de vista estrictamente foucaultiano el propio Virno hace un uso ilícito del concepto de biopolítica al tratar la potencia de lo viviente como un objeto natural, y no como un objeto histórico correlativo a una determinada racionalidad o tecnología de gobierno.

asimilada la subordinación formal, que no la eliminación, de la biopolítica al análisis de las formas de gobierno (Dean 1991, 1999; Barry et al. 1996; Rose et al. 2006b).

Quienes escribieron en paralelo a los cursos que señalaban el movimiento de arrastre de la biopolítica por la gubernamentalidad (los más), pasaron la década de los noventa tratando de resolver el mismo puzle sin contar con todas las piezas que Foucault había logrado elaborar en vida. Este fue el caso paradigmático que afectó a los grandes biopolíticos italianos como Giorgio Agamben, autor de *Homo Sacer* (1995) e *Imperio*, de Michael Hardt y Antonio Negri (2000). Estas dos obras, cada una con sus diferentes estrategias hermenéuticas, están fuertemente condicionadas por la voluntad de ofrecer una (re)visión holística de la modernidad tras la caída del muro de Berlín en 1989 y la disolución de la Unión Soviética a finales de 1991. Es decir, por la apertura de un nuevo escenario marcado por la globalización y la desaparición de la polaridad que había de servido de coartada a la geopolítica internacional desde el comienzo de la Guerra Fría. Ya fuese para nombrar la era en que la política se concibe sobre la gestión de la *nuda vida* (Agamben), o para nombrar la subsunción total de la vida en el capital (Negri y Hardt), las lecturas atraviesan la misma atmósfera epocal que el *Fin de la historia y el último hombre* (1992) del pensador japonés Francis Fukuyama. Es en esta época, tal y como señala Francisco Vázquez García, cuando el concepto de biopolítica estuvo a punto de morir de éxito:

Desde su formulación, el concepto de *biopolítica* tuvo un éxito indiscutible,<sup>120</sup> porque parecía captar un rasgo peculiar del poder en las sociedades occidentales, no entrevisto por las teorías liberales y marxistas. Los usos de la noción se multiplicaron y tendió a triunfar una versión que convertía a la biopolítica en una especie de destino de la modernidad, en un macroconcepto de gran formato que expresaba la captación del cuerpo y de la vida en su conjunto por un poder que la instrumentalizaba y administraba extirpando todo lo que estimaba como una amenaza para la misma. Desde esta perspectiva, la tanatopolítica, el proyecto exterminador de los elementos defectuosos, aparecía como inherente al cuidado de la vida y de la salud característico de la biopolítica (Vázquez García 2009b, 13)

Este éxito indiscutible, que se pronuncia a partir de la década de 1990 y se prolonga hasta hoy, ha dejado tras de sí un reguero de semánticas biopolíticas que ya han sido sistemáticamente analizadas y comparadas con el objetivo de diferenciar cuáles de ellas siguen la línea metodológica de la foucaultiana y cuáles la extravían. (Salinas 2015; Castro 2014). Al mismo tiempo, también disponemos de historias de la biopolítica que hacen posible

---

<sup>120</sup> Cabe matizar que, hasta la década de 1990, el éxito fue más bien relativo. Su aparición en *La historia de la sexualidad* quedó eclipsado por el debate entre Foucault y el psicoanálisis, y su recepción en Inglaterra quedará plegado al concepto de gubernamentalidad. En España, y como el propio Vázquez García señala, la influencia de la recepción de Miguel Morey favoreció que la diferencia entre la orientación analítica e historiográfica de Foucault se difuminara a favor de su cercanía al pensamiento de Nietzsche y Deleuze. Véase: Vázquez García 2009a.

enmarcar la biopolítica foucaultiana en el interior de las semánticas y corrientes de pensamiento que se sirvieron del concepto “biopolítica” antes que Foucault (Esposito 2011, 23–63; Lemke 2011). Así mismo, van consolidándose manuales de biopolítica que permiten hablar con creciente rigor de un campo de estudios biopolíticos dentro del cual la pluralidad no implica necesariamente dispersión ni confusión (Prozorov y Rentea 2017).

Aunque se ha hablado en muchas ocasiones del tipo de extravío semántico y metodológico introducido por Agamben desde la publicación de *Homo Sacer* (1995), esta obra traía consigo elementos lo suficientemente explícitos para mostrar que se trataba, como han señalado autores como Edgardo Castro o Jorge Álvarez Yagüez, de una arqueología distinta para el estudio de la biopolítica (Álvarez Yagüez, 2010; Castro 2016, 102–114). En este sentido: i. el recurso a una distinción etimológica (*Bíos/Zoē*) para clarificar el significado del concepto compuesto *bio-política*,<sup>121</sup> ii. la identificación de Hannah Arendt como *antecesora* de la biopolítica foucaultiana;<sup>122</sup> iii. la identificación entre el poder soberano —cuyo deber primero es la formación de su propio cuerpo biopolítica— con la biopolítica —como lógica inmanente a la potencia inscrita en dicha operación—;<sup>123</sup> iv. la centralidad del concepto de *nuda vida*, como sinónimo signatura de una forma de poder que se afianza mediante la normalización progresiva del estado de excepción (su capacidad para reducir la vida a vida desnuda); y v. la conclusión o desembocadura en el campo de concentración como forma arquetípica de la modernidad biológica: el espacio donde lo excepcional deviene normal mediante la reducción de la vida política a *zōé* (Agamben 2013, 151–171; Álvarez Yagüez

<sup>121</sup> A juicio de Agamben 2013 el concepto de *biopolítica* en Foucault no permitía determinar con claridad qué significaban los dos conceptos que forman el término. Por ello Agamben se fue a buscarlos al pensamiento griego, y reparó en la gran diferencia que los griegos habrían otorgado (la tesis ha sido discutida) a los dos términos que significaban la vida: *Bíos* y *Zoē*. La primera hacía referencia a la vida pública en la que se desenvolvían las cuestiones políticas relacionadas con el habla y el significado que hace posible decir y diferenciar el mayor bien (*Bíos*). La segunda referiría a las cuestiones de la vida doméstica, más propia de la garganta y la *phónē* que del habla y el *Logos* (*Zoē*). Es decir, la esfera localizada en los márgenes de lo político donde se desenvolvían las tareas relativas a la autoconservación biológica.

<sup>122</sup> Según Agamben tanto Foucault como H. Arendt habrían puesto de manifiesto que lo característico de la política moderna es precisamente transitar de la administración de la *Bíos* a la administración de la *Zoē*. Pero al mismo tiempo, ninguno de estos autores habría llevado hasta sus últimas consecuencias el estudio del poder soberano en la era del biopoder. Castro 2014, 114–117. A juicio de Agamben, esto pasa necesariamente por explicar cuál es el sentido profundo de la emergencia de los campos de exterminio nazi. Explicar si estos representaban un desvío monstruoso e irracional de la modernidad política o si, más bien, estos representaban su arquetipo: allí donde se desvela en qué consiste exactamente el poder soberano sobre la *vida humana* una vez que esta es comprendida como *zōé*, es decir, cuando la autoconservación biológica —y la constitución del cuerpo político por parte del poder soberano— se sitúa como problema sobre el cual se legitima el poder soberano.

<sup>123</sup> Para Agamben —y esta es una diferencia crucial con Foucault— no existe ninguna diferencia esencial entre poder soberano y biopolítica: “Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua como la excepción soberana” Agamben 2013, 16. Por ello la cuestión del *estado de excepción*, o qué constituye la excepción respecto de la cual cada poder soberano funda su propio cuerpo biopolítico, constituye el elemento central de su aparato biopolítico.

2010, 106-109). Todo ello mostraba desde el primer momento elementos suficientes para dejar claro que se trataba de un modo diferente o alternativo de pensar la biopolítica. De hecho, al identificar *biopoder* y *poder jurídico*, la biopolítica de Agamben se bifurca respecto de la foucaultiana en el hecho de que niega su tesis fundamental: la idea de que la capacidad normalizadora del biopoder es coextenso al campo de efectividad del poder jurídico. Como veremos en más detalle, Foucault es cristalino en este punto: hablar de biopoder implica ir más allá del campo de acción del poder jurídico.

Por estas y otras razones, es posible afirmar en retrospectiva que no ha sido el intento de Agamben de corregir a Foucault (la idea de que la disociación entre biopoder y poder soberano es ilegítima), sino el *efecto Deleuze* lo que generó, en primer lugar, un estado de confusión generalizado en torno a los límites conceptuales e históricos del biopoder. En segundo lugar, diseminó el esquema cronológico según el cual la biopolítica se identifica con las sociedades disciplinarias, de tal modo que las tecnologías biopolíticas nos remitirían a una fase histórica del poder político superada en los dispositivos y las sociedades de control.<sup>124</sup> Por último, introdujo una pulsión filosófico-política antagónica a todas las formas del poder institucional como instancias de poder contra las cuales debía orientarse la vitalidad desterritorializada de la *resistencia*.<sup>125</sup> El “Post-escriptum sobre las sociedades de control”, de 1990; la publicación de *Mil Mesetas* en relación con la comprensión rizomática de la vida y la teoría del *cuerpo sin órganos*, y el libro de Deleuze dedicado a la obra de Foucault dos años después de su muerte,<sup>126</sup> son algunas de las obras más importantes de este *efecto Deleuze*, por el cual la publicación de los cursos del Collège de France en la década de 1990 y en los 2000 caerán sobre un lecho de lecturas biopolíticas atravesadas por la influencia del autor del Anti-Edipo. Más allá de la biopolítica, como vimos, el *efecto Deleuze* se extiende al Antropoceno a través del Chthuluceno. Concretamente, a través de las hipótesis de la hibridación rizomática

---

<sup>124</sup> El momento en que Deleuze escribe, la biopolítica designa el conjunto de tecnologías que se estarían batiendo en retirada: “Foucault situó las *sociedades disciplinarias* en los siglos XVIII y XIX; estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del siglo XX. Operan mediante la organización de grandes centros de encierro” (...) Pero Foucault conocía también la es-casa duración de este modelo: fue el sucesor de las *sociedades de soberanía*, cuyos fines y funciones eran completamente distintos (gravar la producción más que organizarla, decidir la muerte más que administrar la vida); la transición fue progresiva, Napoleón parece ser quien obra la conversión de una sociedad en otra. Pero también las disciplinas entraron en crisis en provecho de nuevas fuerzas que se iban produciendo lentamente, y que se precipitaron después de la segunda guerra mundial: las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser. Deleuze 1999, 277–278.

<sup>125</sup> En primer lugar, sus nociones de *diagrama* y de *desterritorialización* van siempre aparejadas a una comprensión negativa del poder como jaula de una vitalidad que trata de escapar incesantemente. En este sentido tanto la idea de control como la pulsión de liberar la vida de todo dispositivo, así como la esperanza en que cierta vida radicalmente desterritorializada constituye *per se* algo deseable o filosóficamente subversivo, es un gesto deleuziano, no foucaultiano.

<sup>126</sup> *Foucault 1986* y traducida al año siguiente por Miguel Morey al castellano con la editorial Paidós y en alemán por la editorial Suhrkamp.

de formas y dinámicas que han afirmado la disolución ontológica de la vida humana en un escenario post-natural y posthumanista.

En efecto: Deleuze es el primer autor en señalar la existencia de una ontología vitalista implícita en Foucault que toma como punto de partida la dislocación entre el poder que quiere capturar la vida y una vida que no deja de escapar de sus redes (Foucault 2009a, 173). Es precisamente en ese residuo inapresable de la vida cuando trata de ser capturada por el biopoder donde Deleuze identifica el *afuera* desterritorializado; la región que permanece secreta a la capacidad localizadora del dispositivo; lo salvaje a la potencia ordenadora del diagrama o el núcleo descentralizado de la resistencia:

Contrariamente a lo que decía el discurso preconcebido no hay ninguna necesidad de invocar al hombre para resistir. Como decía Nietzsche, la resistencia extrae del viejo hombre las fuerzas para una vida más larga, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades. El superhombre nunca ha querido decir otra cosa: es en el propio hombre donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla. La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida. (...) Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esa capacidad de resistir de la fuerza? Desde *El nacimiento de la clínica*, Foucault admiraba a Bichat por haber inventado un nuevo vitalismo al definir la vida por el conjunto de funciones que resisten a la muerte (Deleuze 2015, 122)

En este pasaje, como sostiene Marcelo Antonelli, se encuentran las tres ideas fuerza de la lectura deleuzeana de la biopolítica: “a) la vida escapa a cualquier “diagrama” de poder; b) la resistencia al poder descansa en la «Vida» comprendida como la fuerza «del Afuera»; c) la resistencia al bio-poder se funda en el poder inmanente a la vida misma.” (Antonelli 2015, 5). Sobre estas premisas, en el horizonte de un capitalismo que ya no tiene grandes rivales, y con una de las escrituras más seductoras de la filosofía política contemporánea, Deleuze va a influenciar a toda una generación de pensadores que van a marcar el *tempo* de la revitalización de la biopolítica en el siglo XXI. Entre ellos un buen número de pensadores italianos: Maurizio Lazzarato, quien retoma la teoría de las sociedades de control de Deleuze y Guattari para elaborar su crítica al marxismo clásico y pensar los nuevos mecanismos de gobierno a través de la deuda, la subjetividad y el deseo (Lazzarato 2006; 2013); los ya citados Antonio Negri y Michel Hardt en *Imperio*, obra en la que se asume (no sin matices) el diagnóstico de estos autores sobre el cambio de época de la biopolítica a la sociedad de control<sup>127</sup>; en las lecturas de Judith Revel, discípula de Deleuze, autora del *Diccionario Foucault*

---

<sup>127</sup> En el segundo capítulo de *Imperio*, “La producción biopolítica” Hardt y Negri 2002, 37–53, los pensadores italianos afirman que el biopoder como la sociedad de control constituyen dos aspectos centrales de su concepto de imperio, sin embargo, ambos revelan una “debilidad” en los autores de las que las toman prestadas. Respecto

(2008a), y una de las principales responsables de inscribir la ontología de la actualidad y la biopolítica afirmativa en línea con la radicalización de lo que Deleuze denominó el “odio” de Foucault a los universales antropológicos (Revel 2009, 2014). Aunque sus primeras obras sobre la *Communitas* (1998) e *Immunitas* (2002) están menos afectadas por de esta influencia, también Roberto Esposito se verá involucrado en esta deriva deleuzeana de la biopolítica, principalmente, a partir de *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2004), *Tercera persona* (2007) y *Pensamiento viviente* (2010). Una vez más Marcelo Antonelli, especialista en la influencia de Deleuze en los estudios biopolíticos, nos ofrece una visión panorámica de este escenario:

Dicho de otro modo, la reactivación de la biopolítica foucaultea fue *mediada* por la interpretación vitalista de Deleuze. Esta matriz de lectura está en la base de la distinción trazada por Negri entre el *biopoder*, definido como un poder trascendente a la vida que toma a ésta como un objeto, y la *biopolítica*, comprendida como la potencia creadora immanente a la vida. Si bien Esposito no se inscribe en un marco vitalista, su distinción entre la biopolítica *negativa* y la *afirmativa* comparte la apuesta de desplazarse desde la política *sobre* la vida, donde ella es cooptada como un objeto, a una política (productiva, creadora, plural) *de* la vida (Antonelli 2013, 37–38).

Con todo, sería impreciso afirmar directamente que el pensamiento de Esposito constituye de principio a fin una apuesta por la comprensión deleuzeana de la biopolítica. Su caso, a nuestro juicio, es un caso paradigmático de hibridación hermenéutica en el que teorías incompatibles entre sí se presentan como convergentes. Por ello, sería conveniente deconstruir o desenredar la propuesta biopolítica de Esposito para mostrar de qué modo muchos elementos de su teoría son convergentes con el tándem Foucault-Canguilhem y cuáles de ellos son incompatibles entre sí. Así podremos alcanzar el nexo Foucault-Canguilhem asimilando algunas de las ideas fuerza de la propuesta defendida por Esposito.

### 3.4. El paradigma inmunitario de Roberto Esposito.

...la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida. (Esposito 2011, 74)

---

de Foucault: “no tuvo en cuenta en qué medida el contexto biopolítico fue progresivamente puesto al servicio de la acumulación capitalista” 2002, 41; siguió anclado a la “epistemología estructuralista” que habría guiado a Foucault desde el comienzo de su proyecto obturando tanto la sistematicidad de la acumulación capitalista como la sustancia ontológica real de la producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica. Si bien consiguió superar del economicismo y ofrecer una lectura de la reproducción social “no solo en términos económicos, sino también en términos culturales, corporales y subjetivos”, lo que “finalmente Foucault no logró entender —escriben literalmente— fue la dinámica real de producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica” 2002, 42.



A juicio de Roberto Esposito la indefinición de los términos que conforman el concepto de biopolítica en Foucault<sup>128</sup> produce una tensión o contradicción irresuelta en la obra del pensador de Poitiers. Éste afirmaría simultáneamente que la *biopolítica* rompe con la tanatopolítica para *hacer vivir*, y la conserva simultáneamente bajo la forma del racismo de Estado: “Este cruce antinómico, este nudo aporético, es lo que impide interpretar la implicación entre soberanía y biopolítica en forma monolineal, ya sea en el sentido de la contemporaneidad o en el de la sucesión” (2011, 67). Se afirma que esta ambivalencia irresuelta en el texto foucaultiano dará lugar a dos alternativas contrapuestas: una a favor de una positividad inmanente a la vida, y otra negativa, donde el poder prima sobre aquella con la potestad de reducirla o de neutralizarla transformándola en vida desnuda. La primera habría sido la senda tomada por Michael Hardt y Antonio Negri al atribuir a la vida una positividad intrínseca inmanente a la multitud capaz de resistir al biopoder, mientras que la segunda sería la opción radicalizada por Giorgio Agamben para quien la producción de *nuda vida* o vida descualificada es el fundamento negativo o afuera sobre el cual la modernidad instituye su positividad.<sup>129</sup> Situándose como alternativa a todas las opciones —incluidas las ambivalencias irresueltas en las etapas de pensamiento biopolítico previas a Foucault (Esposito 2011, 27–41)— Esposito propone no solo una solución al puzzle de la biopolítica foucaultiana, sino al “Enigma de la biopolítica” en general: un enigma que desde el siglo XIX al siglo XXI habría llegado a Esposito irresuelto. ¿Cómo pensar la relación entre *Bíos* y política sin reducir o subordinar un polo al otro? ¿Cuál es el pliegue que permite pensar simultáneamente lo político en la vida y la vida en lo político? La respuesta de Esposito queda sintetizada en su célebre “paradigma inmunitario”, y desplegada en la dialéctica entre sus dos formas constituyentes y recíprocas, la comunidad (*Communitas*) y la inmunidad (*Immunitas*).

<sup>128</sup> En *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Esposito señalará que la relevancia epocal que Foucault adhiere al umbral biopolítico de la modernidad biológica: “no parece corresponderse con una adecuada claridad en cuanto categoría. Lejos de haber adquirido una sistematización definitiva, el concepto biopolítica aparece atravesado por una incertidumbre, una inquietud, que impiden toda connotación estable” 2011, 24. Repitiendo un gesto que ya habíamos visto en Agamben, Esposito se pregunta: “¿Qué debe entenderse por el *Bíos* que conforma el primer polo del par *Bio-política*?” 2011, 25 Pero en vez de proyectarlo y resolverlo desde el pensamiento griego, alumbra la ambivalencia del término, donde la vida puede ser sujeto u objeto de la política: ¿Se trata de un gobierno de o sobre la vida? 2011, 26.

<sup>129</sup> La distinción entre la concepción positiva y negativa se encuentra expresada en términos similares en el penúltimo capítulo de *Imperio*: “Giorgio Agamben empleó la expresión «vida desnuda» para referirse al límite negativo de la humanidad y para exponer, detrás de los abismos políticos creados por el totalitarismo moderno, las condiciones (más o menos heroicas) de la pasividad humana. Nosotros diríamos, en cambio, que mediante las monstruosidades con que redujeron a los seres humanos a una mínima vida desnuda, el fascismo y el nazismo trataron en vano de destruir el enorme poder en que podía transformarse la vida desnuda y de eliminar la forma en que se acumulan los nuevos poderes de la cooperación productiva de las multitudes” Hardt y Negri 2002, 333–334. Para un análisis más detallado del biopoder en Agamben y Negri véase: Salinas Araya 2014; Álvarez Yagüez 2010.

Es importante recordar que Esposito realiza sus indagaciones sobre la comunidad y la inmunidad en la década de los noventa con el objetivo epocal de pensar la comunidad sin propiedades ni atributos sustanciales comunes, ya sean raciales, territoriales o culturales. Para ello, se sirve de la noción heideggeriana de *mit-da-sein* (ser-ahí-con) (Esposito, 1998, p. 164) y del origen etimológico del término comunidad en el vocablo latino *communis* formado por el prefijo *com-*, junto, y *-unis*, uno (o *com-*, junto y *-munis*, obligación) derivado de *munus*, cuyo significado remite al don, al oficio o al deber contraído por la pertenencia a lo común. En consecuencia: “*communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda” (Esposito 2012, 29). La inmunidad, por su parte, señalaría a aquellos que, sin estar excluidos de la comunidad, están incluidos por la exoneración de su deber u obligación común. La fórmula aparece recogida en *Immunitas*: “*immunis est qui vacat a muneribus, quae alii praestare debent*” (...) [Al pie, la nota de la traducción: Inmune es quien está dispensado de cargas, *que otros deben llevar sobre sí* (2009b, 15)]. Por consecuencia: “La *communitas* está ligada al sacrificio de la *compensatio*, mientras que la *immunitas* implica el beneficio de la *dispensatio*” (2012, 30).

Dentro de esta *complexio oppositorum*, formada por la unidad dialéctica entre los deberes comunitarios y las dispensas inmunitarias —a la que denomina: paradigma de inmunización o inmunitario—, Esposito afirma encontrar “la clave interpretativa que parece escapar a Foucault” (2011, 73): la inmunidad no solo nombra la relación entre el poder y la vida, sino directamente el poder de conservación de la vida en el interior de un horizonte comunitario compartido. Por tanto, en vez de reducir las comunidades existenciales al plano de lo biológico (como habría hecho, a su manera, el nazismo) Esposito sugiere que no hay necesidades biológicas que no se desplieguen y satisfagan fuera de una comunidad marcada por la necesidad de mantener el equilibrio compensatorio entre la inmunidad y las obligaciones comunes:

Desde este punto de vista, contrariamente a lo presupuesto en el concepto de biopolítica —entendido como resultado del encuentro que *en cierto momento* se produce entre ambos componentes—, no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder. De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida (2011, 74)

Esta es la tesis biopolítica fundamental de Esposito: la política no sería sino la continuación de las necesidades y las capacidades inmunitarias por otros medios, y toda la construcción científico-discursiva de la inmunología no sería sino la constatación de lo que tanto la medicina con la noción de *phármakon* (Esposito 2009b, 172), la religión con la idea



de *katékbon*,<sup>130</sup> o el derecho mediante la inmunización jurídica (2009, 66) se habrían visto igualmente obligados a constatar: la necesidad de producir anticuerpos (fármacos, plegarias, leyes, barreras, murallas) frente a todas las formas de negatividad (lo que en la primera parte llamamos *formas antrópicas*) que amenazan la existencia humana. La *protección negativa de la vida* es la categoría central que le permite al pensador italiano esta necesidad existencial de subvertir el signo de lo amenazante para producir, una vez introyectado, las formas que contengan el principio activo del mal que en cada caso se trata de combatir: “Para sobrevivir, la comunidad, toda comunidad, está obligada a introyectar la modalidad negativa de su propio opuesto, aunque su opuesto siga siendo un modo de ser, privativo y contrastativo, de la comunidad misma”. (2011, 84)

Sobre estos supuestos, Esposito se presenta a sí mismo en condiciones de ofrecer una solución posible a las tensiones irresolubles del puzzle foucaultiano —“considero que la clave interpretativa que parece escapar a Foucault se puede rastrear en el paradigma de «inmunización»” (Esposito 2011, 73). La modernidad política, que inaugura Hobbes, ilumina Hegel en su carácter contradictorio, y elabora Nietzsche desde un léxico conscientemente inmunitario (2011, s. 75-76) señalaría el umbral en que la dimensión inmunitaria de la comunidad se instituye bajo la lógica de la protección negativa de la vida, cristalizando en las formulaciones modernas de la soberanía, la propiedad y la libertad. Veamos esto: en Hobbes el poder soberano y su legítimo derecho a la espada se funda sobre la delegación contractual del derecho natural de cada individuo a conservar la propia vida (2011, 92); en Locke, el derecho a la propiedad es una extensión de la necesidad natural como tendencia instintiva a la autoconservación (no a la propiedad acumulativa), lo que implica inmediatamente la naturalidad de la propiedad conquistada a través del trabajo propio, junto a los útiles y las criaturas útiles a la manutención de la vida. De este modo, la propiedad privada en Locke refleja la inmunización respecto de las potencias privativas de la propiedad acumulativa (2011, 102). Por último, la libertad sería la otra gran categoría marcada por el proceso general de la inmunización moderna, pues si bien antes de la modernidad hacía referencia a un principio afirmativo y generativo regido por una ley interna (2011, 112), más tarde pasará a ser concebida como ausencia de obstáculos a la relación de propiedad que guarda el sujeto

---

<sup>130</sup> La religión como “aquello que salva y sana al mismo tiempo. Una garantía y un reaseguro ante un peligro mortal” (Esposito 2009, 79), y donde lo salvífico está mediado siempre por la presencia del mal que quiere prevenir. En este sentido, Esposito se apoya en la figura del *katékbon* como anti-anticristo; como anticuerpo respecto de la venida del anticristo; como anticuerpo que, de la teología a la teología política,<sup>130</sup> aparece y reaparece como garantía última de un *nomos* frente a la amenaza perpetua del *ánomos*: “el *katékbon* frena el mal conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí. Le hace frente: pero desde su interior: albergándolo y acogiéndolo hasta el punto de ligar a la presencia de este su propia necesidad” (2011, 93).

consigo mismo: “lo característico de la libertad —entendida como dominio del sujeto individual sobre sí mismo— es su no estar a disposición de otros, o su estar no disponible para otros” (2011, 113).

En este punto ya es posible señalar qué significa para Esposito biopolítica afirmativa en relación con el paradigma inmunitario: situarse *desde dentro* de la dialéctica comunidad/inmunidad para pensar no cómo el poder actúa sobre la vida (Agamben), tampoco cómo la vida y la multitud deben escapar al poder (Negri), sino cómo vida y poder están íntima e históricamente entrelazadas en la creatividad de normas bio-históricas que, en cada caso, permitieron la emergencia de nuevas formas de comunidad. No basta con poner la vida en el centro, dirá Esposito, es preciso ponerla dentro.

Ahora bien, lo característico de la recepción de Deleuze en el interior del paradigma inmunitario de Esposito, tal y como se presenta en *Bíos*, es que esta pasa por el rechazo de la oposición entre la vida y normatividad a partir de Gilbert Simondon y Georges Canguilhem (Esposito 2011, 292–312) sin hacer explícita (u ocultando estratégicamente) la incompatibilidad entre Canguilhem y Deleuze. Veamos este punto con más detenimiento. Esposito escribe: “Simondon vincula norma y vida mediante un nexo afirmativo que potencia a ambas; pero la más explícita tentativa filosófica de vitalización de la norma la llevó a cabo su maestro Georges Canguilhem” (Esposito 2011, 302). Tanto en Simondon como en Canguilhem aparece claramente configurado tanto el primado del valor sobre la acción (toda acción implica un acto de valoración, y toda acción remite necesariamente a la singularidad del organismo) como la primacía de la anomalía sobre la norma: lo anormal solo es visible lógicamente a través de una norma, pero lo anormal es existencialmente anterior a la norma (Esposito 2011, 304). Dicho brevemente: la acción del organismo vivo es normativa porque el organismo responde ante las anomalías afirmando su normatividad, y esto se extendería desde lo biológico a las normas jurídicas cuando las normas jurídicas son proyectadas *no* a la defensa del organismo sino a la defensa de la *comunidad existencial* (Communitas) en la que esta existe.

Lo fundamental, a nuestro juicio, es notar las consecuencias teóricas de la operación hermenéutica llevada a cabo por Esposito. Trataremos de ponerlas al descubierto en tres pasos. Primero, cuando Esposito proyecta sobre la dialéctica comunidad/inmunidad la dinámica polarizada del viviente de Canguilhem, Esposito parece coincidir con el pensador francés al afirmar que el organismo *niega* la negatividad mediante la producción de una norma que arrastra consigo la forma de aquello que quiere negar. Recordemos aquí el pasaje de *Lo normal y lo patológico* en el que Canguilhem cita a Bachelard:

Gaston Bachelard, que se interesó mucho por los valores en su forma cósmica o popular y por la valorización de acuerdo con los ejes de la imaginación, advirtió bien que todo valor tiene que ser ganado contra un anti-valor. Él es quien escribe: "La voluntad de limpiar requiere un adversario que esté a su altura". (...) "Normar", "normalizar", significa imponer una exigencia a una existencia, a un dato, cuya variedad y disparidad se ofrecen, con respecto a la exigencia, más aún como algo indeterminado y hostil que simplemente como algo extraño. (Canguilhem 1971, 187)

Es decir, el organismo problematiza la situación y responde ante ella mediante la creación de una norma adaptativa. Dicha norma arrastra consigo la forma de la anomalía que niega, del mismo modo que el bozal de un perro lleva implícita la posibilidad del mordisco. Así, Esposito parece poder subsumir a Canguilhem en el interior de su dialéctica comunidad/inmunidad, donde toda forma de *inmunización* implica la negación de la negación de aquello que se presenta como una amenaza. Ahora bien, y este es el segundo punto, al llevar a cabo esta misma operación Esposito proyecta la totalidad de los procesos biológicos y metabólicos sobre el plano de la inmunidad, y todo lo biológico es coextensivo con lo inmunológico: el "organismo espositiano" es pura inmunología, de la misma forma que el único reverso de sus comunidades es la inmunización. ¿Dónde queda en Esposito el rol desempeñado por los procesos de acumulación y circulación? Así, cuando afirma que la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida, nos preguntamos: ¿qué otras esferas de la vida mantienen la vida con vida?

Al tomar a Heidegger para pensar la coexistencia o el modo del existir-con como categoría central de su comunidad semánticamente vaciada, la efectividad de los procesos de acumulación material y temporal (tanto en los organismos como en los objetos y en las instituciones) brilla por su ausencia en la obra de Esposito. Incesantemente, el pensador italiano proyecta los fenómenos reales a un plano analítico en el que la totalidad de los procesos biológicos metabólicos expresan la misma actividad inmunológica: la negación de la negación como positividad de la norma.<sup>131</sup>

De este modo, Esposito se solapa con Canguilhem, eclipsándolo, y, al mismo tiempo, eclipsa que los distintos dispositivos en Foucault —como veremos: ley, disciplina y seguridad— son irreducibles a los procesos de inmunización. Estos reflejan una pluralidad

---

<sup>131</sup> Por ejemplo: cabría pensar como el organismo comunica la falta de nutrientes mediante la sensación del hambre. De este modo se verificaría una vez más la recurrida negación de la negatividad mediante la negatividad: la sensación la falta de nutrientes enfrentada a la escasez de nutrientes que desencadena una conducta orientada a la búsqueda de alimento. De este modo, podríamos decir que el organismo se inmuniza: queda dispensado de los efectos del no-comer no mediante la producción de comida, sino mediante la producción de aquello que produce la falta. Ahora bien, este proceso no agota el proceso metabólico: la dimensión cuantitativa y acumulable de los recursos energéticos que pueden satisfacer esta inmunización. En este sentido, y en la medida en que en Esposito la acumulación no está problematizada, su pensamiento tiene graves carencias desde un punto de vista materialista.

fisiológica mucho más variada y compleja: inmunidad jurídica de las prácticas, microfísica disciplinaria de los cuerpos físicos o anatomías, y bioeconomía securitaria de los flujos bioeconómicos de población. Con ello no queremos decir que la disciplina y la seguridad no *participen* de la *inmunización del metabolismo social* (más adelante probaremos lo contrario). Lo que afirmamos es que los procesos de inmunidad escapan al marco de la comunidad existencial y se extienden al metabolismo microfísico y a los procesos de homeostasis bioeconómica. La razón por la cual esta pluralidad está obliterada en el esquema de Esposito responde, a nuestro juicio, a dos razones concretas:

1) Esposito no problematiza correctamente la pluralidad ontoepistémica característica del análisis disposicional foucaultiano. En consecuencia, impone a toda relación con la negatividad un esquema de interpretación constreñido por la dialéctica comunidad/inmunidad que no agota la pluralidad de los efectos positivos del poder en Foucault.

2) Al querer *rellenar* o clausurar el hueco de la pieza ausente en el puzzle foucaultiano, Esposito priva a su lectura de la siguiente posibilidad hermenéutica: que el puzzle de Foucault esté incompleto precisamente para no ser hermético, no cerrarse, ser penetrable por otros esquemas teóricos y poder ensamblarse con otras formas de pensamiento. O mejor, que la pieza ausente en el puzzle de Foucault sea el hueco que permite que otro puzzle encaje con el suyo, y se extienda más allá de lo histórico en su dimensión vital y orgánica.

### 3.5. La pieza perdida del puzzle biopolítico (I): Canguilhem y el concepto de vida polarizada.

Si la connaissance est fille de la peur c'est pour la domination et l'organisation de l'expérience humaine, pour la liberté de la vie.

Gorge CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, 1952

Antes de ser Inspector General de Instrucción Pública, Canguilhem fue un biólogo antifascista que militó y creyó en la potencia política de la biología y la medicina como disciplina marcada por un *factum* del que toda filosofía de la biología debía poder dar cuenta: la irreducible singularidad de todos los seres vivientes. Sin necesidad de ocultar la radical dependencia biológica que caracteriza la relación entre organismos, el compromiso ontológico con esta singularidad se opone a toda forma de comunidad que trate de disolver

lo singular en lo común, tal y como proponía la entelequia racial-nacional del nazismo.<sup>132</sup> Junto a esta filosofía política que acompañó a Canguilhem desde su juventud, el redescubrimiento de los escritos políticos y filosóficos de este gran pensador permiten hablar, como afirma J.F. Braunstein, del descubrimiento del mismo “Canguilhem perdido” (Braunstein 2011) que nos permitirá completar el puzle de la biopolítica una vez hayamos atravesado alguno de los elementos centrales de su filosofía biológica.

La obra principal de Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943, 1966) se ocupa de dos preguntas que seccionan en parte primera y segunda su investigación: ¿Es el estado patológico sólo una modificación cuantitativa del estado normal? ¿Existen ciencias de lo normal y de lo patológico? A ambas preguntas el autor responde negativamente, y dicha negativa se comprende a través de las ideas fundamentales de la obra, dirigida en su totalidad contra su gran adversario teórico e histórico: la concepción mecanicista de los procesos biológicos, entendida como aquella concepción que erradica la singularidad del lazo experiencial y significativo que cada organismo entabla en su relación con el medio. En el plano de la medicina patológica, esta misma concepción estuvo ligada al concepto de arco reflejo, contra el cual dirigió su tesis doctoral *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, de 1955 (2015). A juicio de Canguilhem, toda concepción mecanicista del viviente erradica la dimensión cualitativa y singular de la experiencia de lo patológico. La mirada de la fisiología cuantitativa enraíza históricamente en las teorías de Claude Bernard, donde el ajuste entre el medio interno y el medio externo se produce por mecanismos de respuestas espontáneas o automáticas, con indiferencia a la singularidad experiencial que media la conservación del desequilibrio entre el medio interno y el medio externo.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> Del periodo de militancia antifascista de Canguilhem provienen textos como “La mobilisation des intellectuels. Portestations d’étudiants” Canguilhem 1927a, “Du temps. Notes militaires” 1927b, o su carta los padres de los soldados, 1927c, o “*Le fascisme et les paysans*”, 1935. Todas ellas han sido recopiladas en el primer volumen de las obras completas, editadas por Vrin: 2011.

<sup>133</sup> Que todos los procesos y mecanismos biológicos compartían el mismo objeto (conservar la constancia del medio interno en relación tensional con el medio externo) es la idea que tomó Walter B. Cannon (1871-1945) de Claude Bernard en el momento de bautizar dicha constancia con el nombre de *homeostasis*: “Se podía objetar el uso del término *stásis* en cuanto que implica que algo está colocado y permanece inmóvil, un estancamiento. Sin embargo, *stásis* significa no sólo eso, también un estado; es en ese sentido en el que lo empleamos. *Homeo-*, forma abreviada de *homoio-*, se prefiere como prefijo a *homo-* porque indica que es ‘semejante’ o ‘similar’, es decir, admite cierta variación, mientras que *homo-* significa ‘igual’ e indica una estabilidad fija y rígida. Igual que en la rama de la mecánica llamada “estática” el concepto central es el de una situación estable producida por la acción de distintas fuerzas, «homeoestática» podría considerarse preferible a «homeostasis». Los factores que operan en el cuerpo para mantener la uniformidad son a menudo tan característicamente fisiológicos que cualquier intento de explicación inmediata en términos de mecánica simple resultaría engañoso. Por estas variadas razones se ha escogido el término «homeostasis». Su forma adjetival, «homeostático», como es natural, se aplicaría a las reacciones, procedimientos o circunstancias fisiológicas que están en relación con los estados de equilibrio en el organismo. Cannon 1929, 399–431. ¿Cómo se conserva la homeostasis del medio interno?

Según Canguilhem el organismo no puede ser concebido como mero *receptor pasivo* de las variaciones del medio. Fundamentalmente, es un (re)productor incesante del medio (*Umwelt*) en el marco de los límites objetivos planteados por el entorno (*Umgebung*) —distinción que Canguilhem hereda de Jacob von Uexküll—. *Vivir es irradiar*: es organizar el medio desde y alrededor de un centro de referencia (Canguilhem 2008, 114). Esta no-pasividad implica a su vez la no-indiferencia que distingue al organismo vivo de la materia inerte: “Lo que singulariza a los organismos respecto a la materia inerte es su acción selectiva y configuradora del medio, esto es, su capacidad de crear diferencias normativas” (Vázquez García 2018, 71). Esto define la *polaridad dinámica* del viviente, la cual refiere a la unidad polémica conformada por dinámicas rígidas-conservadoras (que rechazan conforme a normatividad previamente existente) y flexibles-adaptativas (capaces de crear nuevas normas). En los términos de Francisco Vázquez García:

Lo que distingue a los individuos vivientes, según Canguilhem, es su relación polar con el entorno. La individualidad biológica, desde las bacterias hasta los grandes mamíferos, se configuran a partir de una constante preferencia y selección de los estímulos que proceden del entorno. Su inserción en el medio no es pasiva; consiste en un nexo de debate y evaluación permanente, que le lleva a configurar activamente ese medio. Por otro lado, esta polaridad se despliega en un doble movimiento: de supervivencia por autoconservación, manteniendo constante el equilibrio del medio interno en relación con el externo, y de instauración de normas que permiten al viviente variar de entorno (Vázquez García 2015a, 178).

Los conceptos de *desempeño* (*Leistung*) y *ajuste de cuentas* (*Auseinandersetzung*)<sup>134</sup> vertebran la teoría holística del organismo de Georges Canguilhem (Canguilhem 1971, 68,69,94) y del médico y neuropsicólogo alemán Kurt Goldstein, figura intelectual en la que el pensador francés encontrará una referencia decisiva para la defensa de una comprensión holística del organismo más allá de la dicotomía mente/cuerpo (Moya Díez 2018). Es importante destacar que el ajuste de cuentas con el entorno no tiene por qué ser una lucha ni una agonía incesante. Para estos autores, la conservación del diferencial entre el medio interno y externo (homeostasis) frente a la negatividad no siempre es polémica. Para Canguilhem, al igual que para Kurt Goldstein, vivir no es agonizar.<sup>135</sup> De hecho, tal y como Canguilhem detalla en *El*

---

Fundamentalmente, con respuestas compensatorias (o contradictorias) a señales que indican el distanciamiento (ya sea por exceso o defecto) respecto de un valor promedio. Ejemplos usuales son la conservación del equilibrio térmico, de los niveles de glóbulos rojos, el pH, o de los niveles de glucosa en sangre.

<sup>134</sup> No es el estado de los procesos fisiológicos sino el modo en que un organismo fisiológico *ajusta cuentas incesantemente* con su *milieu externo* tal y como dicho desempeño se refleja en el comportamiento. En términos de Agustín Ostachuk: “el desempeño es un ajuste de cuentas del organismo con los estímulos ambientales mediante un acto comportamental” Ostachuk 2015, 7.

<sup>135</sup> Este punto ha sido señalado por Francisco Vázquez García: “Goldstein le aporta al pensador francés, entre otras cosas, la idea de que la relación de tensión, de lucha entre organismo y medio caracteriza a una vida amenazada, dominada por el exterior, esto es, al estado patológico. La vida sana, en cambio, implica la facilidad y la confianza. La lectura de Goldstein le permitió a Canguilhem afianzar la idea de que el viviente es una

*conocimiento de la vida* (1952a), la dinámica agónica sería la característica exclusiva del estado patológico caracterizado por la pérdida de la fluidez en el trato práctico con el entorno.<sup>136</sup>

Todos estos conceptos reflejan la proximidad intelectual del francés tanto con el neokantismo francés como con la antropología filosófica alemana de principios del siglo XX (Schmidgen 2008). Entre otras cosas, estas corrientes de pensamiento son responsables del giro axiológico que hace posible pensar la convergencia de cierto Kant con cierto Nietzsche: aquel que permitía situar el problema del valor como una suerte de *a priori* biológico del conocimiento. Si ya en Kant el organismo vivo era aquel que debe orientar su existencia mediante representaciones, la ubicación del valor biológico del conocimiento como *a priori* de la representación hace inteligible uno de los elementos centrales de este giro axiológico de la teoría del conocimiento: el *acto cognitivo* es siempre y necesariamente un *acto valorativo*, y no un acto desinteresado o inocente (que tenga valor en sí mismo) de ninguna suerte de conciencia fenomenológica sociológicamente desubicada.<sup>137</sup>

Esta teoría biológica del conocimiento (que rompe con la teoría de los instintos) implica que el conocimiento no es algo que la vida posee, sino algo que la vida produce. Dicha consistencia propia de los productos del conocimiento biológico conduce a la necesidad de diferenciar estos productos tanto del *milieu interno* como del *milieu externo*, pues su existencia responde a las necesidades de su acoplamiento funcional, variable y recíproco. Es decir, de estos elementos surge una comprensión tripartita de la relación mundo-viviente en la cual tanto la conciencia biológica como la bioantropológica debe comprenderse como *realidad medial*, *interfaz fenomenológica* o *apertura orgánica a lo sensible* que media el acoplamiento entre dos realidades que podríamos denominar con Kant *nouménicas*: la cosa-en-sí interior al organismo (como inconsciente-real exterior o *entorno sin milieu*), y la cosa-en-sí-exterior (como

---

totalidad donadora de sentido y una individualidad que estructura normativamente el medio a partir de un centro de referencia”. Vázquez García 2015b, 525.

<sup>136</sup> Para Canguilhem el organism que lucha es *ya* un organism amenazado: “This relation does not essentially consist (as one might think) in a struggle, in an opposition. That applies to the pathological state. *A life that affirms itself against its milieu is a life already threaten*” Canguilhem 2008, 113.

<sup>137</sup> Esta misma concepción la encontraremos en el centro de la sociología de Pierre Bourdieu. No sabemos afirmar o negar aquí si la dualidad metodológica de la sociología de Pierre Bourdieu proviene directa o indirectamente de su relación intelectual con Canguilhem. Lo que podemos afirmar es que la distinción que hace Bourdieu entre estructuras objetivas de primer y segundo orden, articuladas en torno a las categorías de *campo* y *habitus*, señala a este mismo problema y lo clarifica: la necesidad de pensar la relación entre los factores objetivos del medio social y las estructuras encarnadas por los organismos que actúan como agentes sociales implica ya una determinada comprensión del organismo humano que exige diferenciar entre *interfaces orgánicas* y *modelos sociales*, de tal manera que las segundas puedan circular y ser encarnadas y transportadas por las primeras. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: “La teoría más resueltamente objetivista debe integrar la representación que los agentes se hacen del mundo social y, más precisamente, su contribución de la visión de ese mundo y, por lo tanto, a la construcción de ese mundo por medio del trabajo de representación (en todos los sentidos del término) que efectúan sin cesar para imponer su propia visión del mundo o la visión de su propia posición en ese mundo, de su identidad social” Bourdieu 1985, 32–33.

inconsciente-real interior o dimensión fisiológica que transcurre en los márgenes internos de la conciencia).<sup>138</sup> Tal y como señala Emanuele Coccia, la idea de que el mundo de las representaciones conscientes se encuentra entre medias de dos realidades de las que el ser vivo no puede tener experiencia enraíza más allá de Nietzsche y de Kant en la filosofía de Aristóteles:

Los *fenómenos* están más acá del alma y más allá de las cosas. Es decir, el lugar donde las cosas definen fenómeno no es el alma pero tampoco su simple existencia. Para que se dé lo sensible (y, por lo tanto para que se dé la sensación), “es necesario algo intermedio” (*hōst’ anagkaion ti einai metaxu*, Aristóteles, *De anima*, 419, 20). Entre los objetos y nosotros hay un lugar *intermedio*, algo en cuyo seno el objeto deviene sensible, se hace *phainomenon*. (Coccia 2011, 25)<sup>139</sup>

Merece la pena detenerse en este problema antes de pensar la relación Foucault-Canguilhem: conforme a una comprensión metabólica del ser viviente, esta realidad medial o lugar *intermedio* entre las dos realidades que deben reajustarse incesantemente no define el abismo ontológico entre lo interior y lo exterior. Al contrario, define la diferencia polarizada entre el medio interno y el medio externo como productora de un sistema orgánico abierto.<sup>140</sup> La corrección de este diferencial entre lo interior y lo exterior implica una sola cosa: la muerte; identidad concluyente de toda polaridad dinámica y cierre de la apertura orgánica a lo sensible. Toda esta problemática obligaría a identificar tanto la cercanía de Canguilhem con la antropología filosófica alemana en la que Ernst Cassirer —primo de Goldstein— ubicó los sistemas simbólicos entre medias de los receptores y los efectores (Cassirer 1968), y en el que Helmuth Plessner (en línea con el Aristóteles que nunca dejó de inspirar a Canguilhem) ubicó la mimesis como modalidad epistemológica desbloqueada por la *posición excéntrica* del

---

<sup>138</sup> Recordemos el pasaje de *Verdad y mentira en sentido extramoral* en que Nietzsche refiere a la perpetua oscuridad del inconsciente fisiológico que torna paradójica la pretensión de conceptualizar la verdad como desvelamiento: “En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa?” Nietzsche 2014.

<sup>139</sup> En Aristóteles esta idea refiere a la idea clásica de la luz como medio del conocimiento y de la realidad fenoménica. Aunque esto no refiere inmediatamente al problema de la vida, implica el mismo esquema triangular: entre las cosas y el organismo sensible, el problema del conocimiento implica necesariamente realidades mediales.

<sup>140</sup> Así es descrito por Canguilhem en *Le vivant et son milieu*, donde señala específicamente que el medio no existe en sí mismo, sino solamente como relación entre dos centros separados: «La notion de milieu est une notion essentiellement relative. C'est pour autant qu'on considère séparément le corps sur lequel s'exerce l'action transmise par le moyen du milieu, qu'on oublie du milieu qu'il est *un entre-deux centres* por n'en retenir que sa fonction de transmission centripète, et l'on peut dire sa situation environnante. Ainsi le milieu tend à perdre sa signification relative et à prendre celle d'un absolu et d'une réalité en soi » Canguilhem 1952a, 162..



ser humano: la posición desde la cual la percepción del medio externo implica la percepción del cuerpo que vivimos (*Leibsein*) como *objeto* (*Körperhaben*) ubicado en el *medio exterior*.<sup>141</sup>

Lo que Plessner denominaría la *inmediatez mediata* como ley antropológica derivada de la excentricidad (que define el vivir simultáneamente *desde* y *con* el propio cuerpo) puede servirnos para clarificar el tipo de esquema epistemológico que encontramos explícito en la filosofía biológica de Canguilhem e implícito en el rechazo metodológico de Foucault a ciertos universales antropológicos: el hecho de que para el ser humano lo real se presente a través de estructuras simbólicas y metafóricas previamente encarnadas, o el hecho de que las cosas se den mediatamente a un yo producto y productor de mediaciones. “En el raro destacar y elevarse sobre su existencia física, que hace posible al hombre llamarse «yo», se le representa esta su situación en el mundo como *mediatamente* inmediata” (Plessner 2007, 61).

De aquí surge una distinción crucial por sus consecuencias para el vínculo antropología-historia que Foucault presupone en su teoría de las *epistemes*, pero nunca llega a asumir de manera explícita. Al habitar un mundo *inmediatamente mediado*, la intersección entre el cuerpo que soy y el cuerpo que tengo distingue los tres *campos* a los que nos venimos refiriendo. Aquellos a los que Plessner da el nombre de *Aussenwelt*, *Innenwelt* y *Mitwelt* (Plessner 2003, 11); *mundo externo*, *mundo interno* y *mundo medial o común*. A nuestro juicio la mejor manera de articular estas tres figuras tanto en Plessner como en Canguilhem (Ebke 2019) y, como veremos, también en Foucault, es a partir del concepto *interfaz* como estructura medial en el incesante ajuste de cuentas entre el organismo y el entorno.<sup>142</sup> Por esta interfaz circulan los modelos que provienen de la *mímesis*: la operación por la cual el organismo humano está en condiciones de *importar* y *exportar* modelos de actuación del medio externo al medio interno y viceversa (i.e. hacer de un palo una herramienta tomando mi brazo como modelo, hacer de la herramienta una continuación del brazo; hacer un cuenco tomando como modelo la cuenca

---

<sup>141</sup> La “excentricidad antropológica” es el concepto que vertebra la antropología filosófica de Plessner, quien apunta con él a la condición orgánica por la cual de la vida humana se predica simultáneamente un “ser cuerpo” (*Leibsein*) y un tener o “disponer de cuerpo” (*Körperhaben*). En su *opus magnum*, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Plessner describe la excentricidad de la siguiente forma: “El hombre se *tiene* a sí mismo y *es* sí mismo, es decir, puede comprender su *cuerpo* (*Körper*) como un objeto cualquiera, analizarlo y compararlo con otros cuerpos y objetos, pero también puede identificarse con su *cuerpo* (*Leib*), identificado entonces con el centro de sus sensaciones, acciones y emociones. Se trata entonces de un cuerpo viviente que tiene un cuerpo inanimado. A diferencia del animal, el hombre no *es* solamente un cuerpo, sino que *tiene* también un cuerpo”. (Plessner 2013: 15). Este concepto, sin duda sería útil a la hora de explicar cómo el organismo humano está en condiciones de actuar sobre sí mismo tanto en el siglo IV a.C. como en el siglo XXI.

<sup>142</sup> El *Mitwelt*, en el ser *con-mundo* en que el ser humano habita inmediatamente, se comprende como *interfaz* mediadora entre lo verbal y lo sustantivo del organismo humano o *Innenwelt* y su entorno (*Umfeld*) o mundo exterioridad, *Aussenwelt*. A juicio de Plessner, la observación de los procesos sensoriales mediando nuestra relación con el entorno no es incompatible con la tesis de que el ser humano habita un mundo inmediatamente sensible: “pues no veo la imagen de la retina, ni mi cerebro la ve tampoco; es sustancia plasmática que no puede ver” 2007, 67.

de mis manos, y hacer del cuenco que sostengo una extensión de las manos). Nótese que el mismo esquema lo encontramos en Marx, para quien lo característico del proceso de trabajo radicaba en la infinidad de modelos que podían *mediar* la transformación recíproca del cuerpo (ser humano) y el entorno (naturaleza), aunque con una diferencia notable: para Marx los medios de producción no son dispositivos compensatorios y sustitutorios de un déficit original no superable.

Sólo en el *Mitwelt* bio-antropológico se comprende el tráfico de información mimética que circula en el *milieu discursivo* de los organismos humanos, es decir, lo que tanto Aristóteles como Canguilhem van a identificar como *problema de la mimesis*, y lo que explica la sociabilidad del trabajo en Marx: la cooperación simultánea conforme a un mismo *fin-modelo*.<sup>143</sup> De lo vital a lo social, el problema no es que las sociedades interactúen en un plano supra-biológico,<sup>144</sup> sino que las partes biológicas no pueden formar, en virtud del problema irremediable de la inmediata-mediación discursiva, una *totalidad* semejante a la que conforman las células y los órganos de un organismo biológico (Canguilhem 1966). Más bien, estas forman entramados reticulares, temporalmente provisionales y funcionalmente sustituibles que se disputan el gobierno de los órganos exosomáticos. Dicho de otro modo: lo que está en disputa es la lógica político-normativa o programación espaciotemporal que rige el ensamblaje comunicativo entre los órganos exosomáticos y los organismos. De este modo, la teoría bio-antropológica de Canguilhem, tal y como se constata en *Lo normal y lo patológico*, nos conduce a pensar a través de una diferenciación tajante entre la evolución biológica (envuelta por una membrana y autorregulada por procesos homeostáticos) y la evolución simbólica e histórico-geográfica de las sociedades humanas:

La evolución biológica de los organismos procedió por integración más estricta de los órganos y de las funciones de conexión con el medio ambiente, por una interiorización más autónoma de las condiciones de existencia de los componentes del organismo y la constitución de aquello que Claude Bernard denominó el medio interno. Mientras que la evolución histórica de las sociedades humanas consistió' en el hecho de que las colectividades de extensión inferior a la especie multiplicaron y en cierto sentido desplegaron en la exterioridad espacial sus medios de acción, en la exterioridad administrativa sus instituciones, agregando máquinas a los útiles, stocks a las reservas, archivos a las tradiciones. (Canguilhem 1971, 201)

---

<sup>143</sup> Sobre el problema de la mimesis en Plessner puede verse: *El Tótem y el Oso Espadachín. Antropología filosófica de la imitación: Helmuth Plessner y Arnold Gehlen*, 2007. Concretamente, la primera parte: “Helmuth Plessner. Mímica y antropología de la imitación” 2007, 33-93, donde se analiza de manera pormenorizada la razón por la cual en la recepción que hace Plessner de la mimesis aristotélica ésta se concibe como rasgo bio-antropológico.

<sup>144</sup> Según Vázquez García, en Canguilhem esto implica que: “La sociedad no implica una ruptura con la vida biológica; no existe oposición entre el organismo y el espíritu objetivo; se trata de «andaduras vitales» diferentes y superpuestas” Vázquez García 2018, 35.

Como veremos más adelante, esta imposibilidad —la imposibilidad del cierre del espacio discursivo entre organismos humanos— es central en la categoría foucaultiana de *dispositivo*. Para Canguilhem hay *sociedad* precisamente porque no hay totalidad orgánica, y hay política en virtud de esa misma pluralidad polémica: “que una de las tareas de toda organización social consista en iluminarse a sí misma acerca de sus posibles fines (...) parece poner claramente de manifiesto que no tiene, en rigor, una finalidad intrínseca.” (Canguilhem 1971, 199). Estos elementos nos dan una primera clave importante: pensar la sociedad a través del surgimiento histórico de dispositivos de gobierno (y cada dispositivo como *lógica inmanente* a disposiciones dinámicas heterogéneas) para no tener que partir de ninguna comprensión holística (sistémica o evolutiva) de la sociedad. Esto es lo que abre un abismo metodológico importante entre Marx y Foucault —el uso y el veto al holismo metodológico—, pero también la clave para pensar la convergencia de los dispositivos de gobierno con la comprensión de los metabolismos sociales capitalistas.

### 3.6. La pieza perdida del puzle biopolítico (II): Canguilhem y el secreto del dispositivo.

Nietzsche decía que la verdad era la mentira más profunda. Lejos y a la vez cerca de Nietzsche, Canguilhem diría tal vez que la verdad es el error más reciente del enorme calendario de la vida o, con mayor exactitud, que la división verdadero/falso así como el valor que se le otorga a la verdad constituyen el modo de vivir más singular que la vida haya podido inventar, una vida que, en el fondo de su origen, lleva inscrita la eventualidad del error. El error es para Canguilhem el azar permanente alrededor del cual se despliega la historia de la vida y el devenir de los hombres. (Foucault 2007b, 56)

Sobre la relación Foucault-Canguilhem, existe evidencia textual suficiente para localizar los nódulos de su imbricación teórica. El texto de referencia está en la segunda parte de la reedición de *Lo normal y lo patológico*, publicada el mismo año que *Las palabras y las cosas* (1966), titulada *Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico (1933-1966)* (Canguilhem 1971, 181–232). Es aquí donde encontramos un doble punto de inflexión. Primero, en el pensamiento de Canguilhem, influenciado por la *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y, sobre todo, por la publicación de *El nacimiento de la clínica* (1963) —obra que Canguilhem en repetidas ocasiones—, donde Foucault analiza la organización institucional de la clínica y del hospital

como correlato de una transformación de la mirada médica.<sup>145</sup> Segundo, en la clase del 15 de enero de 1975 del curso *Los anormales*, donde vemos a Foucault referir a estas *Nuevas consideraciones sobre lo normal y lo patológico* de la segunda edición de *Lo normal y lo patológico*, de 1966. En tercer lugar, encontramos el nexo Canguilhem-Foucault en el apartado dedicado a las normas de *Vigilar y Castigar* (1975). En cuarto lugar, la continuidad que cuestiona la supuesta ruptura teórica entre los cursos previos y posteriores a 1977 se encuentra en la clase de del 11 de enero de 1978, momento en que se completan la triangularidad entre los modelos de gobierno (lepra, peste, viruela), las artes de gobierno (pastoral, estatal, gubernamental), los campos de objetos (comunidad, territorio, población) y los saberes (teología, estadística y economía política). Desde el final y de vuelta al principio —quinto—, resulta especialmente relevante el texto que Foucault dedicará a la obra de Canguilhem, y que se publicará en 1985 bajo el título “La vie: l’expérience et la science” [La vida: la experiencia y la ciencia], donde Foucault definiría a su maestro como un *filósofo del error* en el campo de las ciencias biológicas que operó con una noción simple y radical de la vida: aquello que es capaz de errar.

En el centro de esos problemas está el del error. Puesto que en el nivel más fundamental de la vida, los juegos del código y la decodificación dan cabida a un azar que, antes de ser enfermedad, déficit o monstruosidad, es algo así como una perturbación en el sistema informativo, algo así como una “equivocación”. En última instancia, la vida -y por eso su carácter radical- es lo que es capaz de error. Y acaso sea a este dato o, mejor, a esta eventualidad fundamental a la que hay que pedir cuentas del hecho de que la cuestión de la anomalía atraviese la biología de un extremo a otro. Y también a ella habrá que pedir cuentas de las mutaciones y los procesos evolutivos que induce. Habrá que interrogarla por fin sobre el error singular, pero hereditario, por el cual la vida ha llegado con el hombre a un ser vivo que nunca está del todo en su lugar, un ser vivo condenado a “errar” y a “equivocarse”. (Foucault 2012b, 265–266).

De todos estos elementos se deduce la tesis que, sin ser nuestra, la suscribimos con el objetivo de ampliarla: la teoría del dispositivo que Foucault despliega en su historia de la gubernamentalidad se soporta sobre la teoría bioantropológica de Georges Canguilhem. Esta

---

<sup>145</sup> De entre todos los pasajes posibles, tiene sentido citar una página en que Foucault señala que la distinción entre lo normal y lo patológico se encuentra en el corazón del proceso histórico que situará la bipolaridad médica entre lo normal y lo patológico como “modelo” de las ciencias de la vida y de la praxis institucional en el siglo XIX: “Hasta finales del siglo XVIII, lo normal permanecía implícito en el pensamiento médico, y sin gran contenido: simple punto de referencia para situar y explicar la enfermedad. Se convierte para el siglo XIX en una figura en pleno relieve. A partir de él la experiencia de la enfermedad tratará de ilustrarse y el conocimiento fisiológico, en otro tiempo saber marginal para el médico y puramente teórico, va a instalarse (Claude Bernard es un testimonio de ello) en el corazón mismo de toda reflexión médica. Hay más: el prestigio de las ciencias de la vida en el siglo XIX, el papel de modelo que éstas han tenido, sobre todo en las ciencias del hombre, no está vinculado primitivamente al carácter comprensivo y transferible de los conceptos biológicos, sino más bien al hecho de que estos conceptos estaban dispuestos en un espacio cuya estructura profunda respondería a la oposición entre lo sano y lo mórbido. Cuando se hable de la vida de los grupos y de las sociedades, de la vida de la raza, o incluso de la “vida psicológica”, no se pensará en principio en la estructura interna del *ser organizado*, sino en la *bipolaridad médica de lo normal y lo patológico*. Foucault 2012a, 63

afirmación nos permitirá converger con las tesis defendida por José Luis Villacañas Berlanga (Villacañas Berlanga 2016b) y Francisco Vázquez García, quienes destacan la importancia de la relación verdad-norma-dispositivo como mecanismo para estabilizar los efectos riesgosos que produce el error en el medio del organismo. La historia, como rastro de las estabilizaciones ensayadas frente al azar y al error, no puede dejar tras de sí ningún relato lineal que revele el despliegue progresivo de lo que estaba contenido en los orígenes, sino un abismo:

la ontología canguilhemiana no sólo es compatible con el antiesencialismo de Foucault, afirmando la vida como creación contingente y sobreabundante de variaciones y formas, sin teleología ni prototipo, sino que la instancia trascendental que invoca tiene la condición de un fundamento “infundado”, donde se disuelve toda fijeza óptica, incluida la del devenir mismo. En este sentido, la tentativa de Canguilhem, como la de Foucault, atraviesan una experiencia de “desfondamiento” y apuntan por ello a “narrar el abismo” (*Abgrund*). (Vázquez García 2015a, 182).

En línea con otras investigaciones ajenas (Pasquinelli 2015; Velasco Arias 2013; Muhle 2009), y propias (Coronel Tarancón 2020b), nuestro objetivo en este apartado consiste en mostrar los *cinco momentos* que conforman la secuencia bioantropológica del dispositivo foucaultiano (aquella que involucra muchos de los elementos que hemos tratado de estudiar en los apartados anteriores). Concretamente: se trata de mostrar cómo una singularidad que deviene problemática frente a una forma de sujeto social previamente constituida desencadena una situación de urgencia y encuentra en la *normalización estratégica* el proceso de instalación de un dispositivo que culmina con su estabilización funcional ulterior. La secuencia distingue cuatro momentos que debemos explorar uno por uno: 1º) el momento del error que trastoca una estabilidad previa, 2º) el momento de la modelización que aspira a la estabilización, 3º) el momento de la interfaz estratégica que ensaya la función implícita en la forma del modelo, y 4º) el momento de la programación o del dispositivo, donde la ejecución del modelo coincide con una nueva forma de estabilidad.

1º) *Momento del error* o de la alteración de una forma de estabilidad vital. Se trata del “momento cero” del dispositivo, sin el cual no sería pensable la posibilidad del error susceptible de ser problematizado. Lo primero que es preciso destacar en este sentido es que para Foucault un *error problematizado* implica necesariamente una *singularidad*: recuérdese que la *eventualización* como *método histórico* en Foucault consiste en el rescate de las singularidades históricas. Esto es lo que vincula la tríada *error*, *problematización* y *eventualización* como elementos metodológicos fundamentales del modo foucaultiano de abordar la historia.<sup>146</sup> La

---

<sup>146</sup> En 1980, Foucault alude a la problematización y la eventualización como dos de los elementos centrales de su trayectoria intelectual. Tal y como el pensador de Poitiers en una entrevista de 1984 titulada *El cuidado de la*

centralidad del error en el nexo Canguilhem-Foucault ha sido identificado por Francisco Vázquez García como elemento proveniente de la influencia del neokantismo de Lagneau, Boutroux o Alain en Canguilhem: “la primacía de lo negativo, del error, de la enfermedad, de la locura, respecto a una verdad, un estado normal y una racionalidad que son siempre segundos, derivados” (Vázquez García 2015a, 171).<sup>147</sup>

De esta influencia neokantiana (reflejada a su vez en la lectura que hace Foucault de la antropología en sentido pragmático como antesala de la crítica (donde el pensador francés muestra que en Kant lo trascendental siempre encuentra sus condición de posibilidad en lo fáctico) se deduce la primacía de la praxis sobre la teoría (en Foucault: la praxeología del saber/poder sobre la ideología). A su vez, una teoría de la acción en la que *conocer* no es la forma instintiva de una facultad innata, sino que implica ya una forma de valorar: “La referencia decisiva, en este caso, la constituyó la filosofía biológica alemana (Driesch, Ricker, Von Uexküll, Von Weizsäcker, Goldstein), fuertemente inspirada en el neokantismo y en la filosofía de los valores” (Vázquez García 2015a, 171). En el fondo de estas posturas bioantropológicas se encuentra la síntesis de las críticas elaborada por Dilthey: la fusión inseparable o *conexión psíquica profunda* de la representación, el sentimiento y el valor frente a la institución del *yo* como sujeto trascendental que sostiene en Kant al sujeto de conocimiento. Desde este punto de vista, el *vitalismo oculto* en Foucault no apunta a Nietzsche ni a Deleuze:

ese vitalismo no es el de la voluntad de poder nietzscheana ni el del propio Deleuze, sino el elaborado por Georges Canguilhem. Sin embargo, el vitalismo racionalista sostenido por el maestro de Foucault aparece como una ontología paradójica, pues como se comprobará, Canguilhem niega la existencia de una verdad filosófica o de una apertura originaria a la verdad; considera que la filosofía no tiene que ver con la verdad sino con el valor. Su cometido no es

---

*verdad*: “La noción que sirve de forma común a los estudios que he emprendido tras la *Historia de la locura* es la de *problematización*, pese a que aún no había aislado suficientemente esta noción. Pero siempre se va hacia lo esencial para atrás, como los cangrejos, y las cosas más generales aparecen en último lugar. Es el precio y la recompensa de cualquier trabajo en el que las apuestas teóricas se elaboran a partir de cierto dominio empírico (...) Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.) Foucault 2013b, 1006–1007.

<sup>147</sup> La primacía de lo negativo sobre lo positivo, en continuidad con las otras primacías implicadas con esta: la de la praxis (médica) sobre la teoría (biológica), la del error fundador de verdad sobre la verdad de los errores o la del valor de la conceptualización sobre el concepto valioso: Si las ciencias del hombre han aparecido en el prolongamiento natural de las ciencias de la vida, no es porque ellas estaban *biológicamente* subterráneas, sino *médicamente*: se encuentra en su estructura de origen una reflexión sobre el hombre enfermo y no sobre la vida en general, una reflexión presa en un problema de división más que un trabajo de unificación, e íntegramente ordenada para el emparejamiento de lo positivo y de lo negativo. Foucault 2012a, 63

descubrir sino evaluar. Sostiene, pues, el primado de la filosofía práctica (Vázquez García 2015a, 169).

Por supuesto, esto no quiere decir que el primado de la filosofía práctica no implique una teoría de la verdad: quiere decir que la verdad es el producto de la problematización —la respuesta en busca de estabilización—, no su origen. Esta *problematización*, íntimamente ligada con el modo en que Foucault emplea el concepto de *experiencia* (Foucault y Álvarez Yagüe 2015, 50), señala a un elemento que articula y vincula la práctica totalidad de la filosofía biológica de Georges Canguilhem con el eje cardinal de las metodologías foucaultianas: el devenir problemático de un *error* o de una *anomalía*. Aquello que trastoca o interfiere con un curso de acciones normales u ordenadas propias de una forma subjetiva alumbrando la inadecuación entre las palabras y las cosas; las teorías y las situaciones; los conceptos y el mundo. Así, la *urgencia* de la que nacen los dispositivos define la cualidad temporal de las situaciones en las que una anomalía o un error se transforma en un problema. Esta transformación de lo anómalo en problemático desencadena un proceso de racionalización como respuesta estratégica adaptativa:

Se trata de mostrar las interferencias en virtud de las cuales toda una serie de prácticas —a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad— pudo hacer que lo que no existía (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etcétera) se convirtiera en algo (...) lo [que] me *gustaría mostrar es que cierto régimen de verdad y, por consiguiente, no un error, hizo que algo inexistente pudiera convertirse en algo*. No una ilusión, porque lo que lo ha establecido y lo marca así de manera imperiosa en lo real es precisamente un conjunto de prácticas, y de prácticas reales. (Foucault 2009b, 32; la cursiva es nuestra)

2º) *Momento de la mimesis o de la modelización*. Se trata de la modalidad epistemológica de la problematización. Ante una situación de urgencia (situación crítica o catastrófica) desencadenada por una singularidad eventual, por definición, imprevisible (como las enfermedades no conocidas) los organismos humanos y no humanos responden con una operación de *abstracción* que produce un modelo a partir de la experiencia irritante o crítica no prevista. Esto es lo que nos permitirá más adelante situar los modelos de la lepra, la peste y la viruela como antesala de sus respectivos dispositivos: los dispositivos de la ley, de disciplina y de seguridad. La tesis es convergente con la lectura de la relación *enfermedad-tecnología de poder* defendida por Ester Jordana:

Si la lepra, en el marco de la soberanía, sería gestionada aplicando un principio de encierro y exclusión territorial a partir de los leprosarios, en el caso de la peste se organizaría un sistema de cuarentena ciudadana afín una lógica disciplinaria y en el caso de la viruela se desplegaría toda una regulación de las poblaciones aplicando una tecnología securitaria. Por tanto, como vemos, la enfermedad como un problema gubernamental atraviesa no solo nuestra historia política sino también la historia de las tecnologías de gobierno que la acompañan (Jordana 2017, 18)

En este sentido, debe quedar claro que la asociación de los dispositivos a los modelos (lepra, peste, viruela) no señalan tanto a orígenes históricos como a formas arquetípicas que ilustran históricamente las diferencias operativas entre las distintas tecnologías de gobierno —grosso modo: las que expulsan para fijar en el exterior; las que absorben para fijar en el interior, las que inoculan para regular la relación entre el exterior y el interior—. El pasaje crucial para este problema se encuentra en la clase del 15 de enero de 1975 del curso *Los anormales*, donde vemos a Foucault referir a estas *Nuevas consideraciones sobre lo normal y lo patológico* de la segunda edición de *Lo normal y lo patológico*, de 1966. Principalmente, al subapartado titulado *De lo vital a lo social* (Canguilhem 1971, 185–203):

La reacción a la lepra es una reacción negativa; una reacción de rechazo, exclusión, etcétera. La reacción a la peste es una reacción positiva; una reacción de inclusión, observación, formación de saber, multiplicación de los efectos de poder a partir de la acumulación de la observación y el saber (...) Un poder que no está ligado al desconocimiento sino, al contrario, a toda una serie de mecanismos que aseguran la formación, la inversión, la acumulación, el crecimiento del saber. [La edad clásica inventó técnicas de poder] tales, en definitiva, que *pueden transferirse a soportes institucionales muy diferentes*, ya sean los aparatos estatales, las instituciones, la familia, etcétera. La edad clásica elaboró, por ende, lo que puede llamarse un *arte de gobernar*, en el sentido en que precisamente se entendía en ese momento el *gobierno* de los niños, el *gobierno* de los locos, el *gobierno* de los pobres y, pronto, el *gobierno* de los *obreros* (Foucault 2014, 55–56)

Es en esta clase donde *gobernar* aparece como una forma de praxis artística consistente en conducir la transformación de lo real al fin que contiene lo que Marx llamaría un valor de uso, y que en Foucault significa siempre valor estratégico implícito en una u otra arte de gobierno. En términos evolutivos no-teleológicos, se trata de una forma de praxis que enfrenta la tarea de la autoconservación con órganos exosomáticos productivos y políticos. En ambos casos, se trata de un *trabajo/arte (poiesis)* que se sirve de un modelo extrapolable a distintos soportes o causas materiales. En Marx, materias primas. En Foucault, el campo de acción de los sujetos. En este sentido, lo que está al final (la purificación de la comunidad o el disciplinamiento de los cuerpos) aparece implícito desde el principio bajo la forma del *modelo*: la idea que se trata de materializar o llevar a cabo a través del ejercicio de un arte de gobierno. Este momento de la *modelización*, entendido como momento esencial de la biopolítica foucaultiana entre Foucault y Canguilhem, ha sido previamente destacado por Maria Muhle en lo que ha denominado una “comprensión ampliada de la biopolítica”: La hipótesis central (...) es que una noción amplia de la biopolítica es aquella cuyas técnicas se



refieren de manera doble a la vida, no sólo como su objeto sino también como su modelo de funcionamiento” (Muhle 2009, 156).<sup>148</sup> Concretamente:

La hipótesis que quiero defender con respecto a esta relación es la siguiente: Las técnicas biopolíticas no sólo se refieren a la vida en tanto que su *objeto*, es decir, desde el exterior, sino que *imitan* o *mimetizan* la dinámica propia de la vida y se inscriben dentro de los procesos vitales. Imitar se debe entender aquí en el sentido en el que Aristóteles habla del arte como imitación de la naturaleza, que no copia sino que intenta encontrar el sentido de una producción. Así, las técnicas biopolíticas adoptan la lógica interna de la vida como modelo de su funcionamiento y establecen de este modo *una relación de exterioridad interna* con los fenómenos vitales. (Muhle 2009, 148).

Como hemos defendido en otro lugar (Coronel Tarancón 2020b), en este pasaje Muhle no hace sino modificar sutilmente (aunque la modificación tiene profundas consecuencias teóricas) la tesis defendida por Canguilhem en *Lo normal y lo patológico*:

Los fenómenos de organización social son como una mímica de la organización vital, en el sentido en que Aristóteles dice del arte que éste imita a la naturaleza. Imitar no significa aquí copiar, sino tender a reencontrar el sentido de una producción. La organización social es, ante todo, invención de órganos, órganos de búsqueda y de recepción de informaciones, órganos de cálculo e incluso de decisión. (Canguilhem 1971, 200)

Si se comparan ambos pasajes, nos damos cuenta de que Muhle acentúa el peso teórico de la mimesis y hace desaparecer la cuestión bio-antropológica esencial de los órganos sociales. El problema es importante: si los dispositivos de biopoder mimetizan la dinámica propia de la vida y se inscriben en su interior, ¿para qué necesitan responder a una urgencia? Si se limitan a trasladar la norma de lo vital a lo social, ¿por qué el umbral de la modernidad biológica se sitúa sobre la *ruptura sociometabólica* que emergen en los albores del capitalismo industrial? La respuesta a ambas preguntas pasa por hacer una precisión que no debemos pasar por alto: la invención de órganos sociales como respuesta a las urgencias que plantea el *milieu* refieren, en Canguilhem, a una característica exclusiva y excluyente de las sociedades formadas por organismos humanos:

Como escribe Leroi-Gourhan: “Del animal al hombre todo sucede como si se agregara sumariamente cerebro sobre cerebro: la última de cada una de las formaciones desarrolladas provoca una cohesión cada vez más sutil de todas las formaciones anteriores, que siguen desempeñando su papel”. A la inversa, el mismo autor muestra que “toda la evolución humana converge en colocar fuera del hombre aquello que, en el resto del mundo animal, responde a la adaptación específica”, lo que se reduce a decir que la exteriorización de los órganos de la tecnicidad es un fenómeno únicamente humano. Por lo tanto, nada impide considerar la existencia

---

<sup>148</sup> Tanto en “From the Vital to the Social: Canguilhem and Foucault – Reflections on Vital and Social Norms” 2014b, como en “A Genealogy of biopolitics: The Notion of Life in Canguilhem and Foucault” 2014a, Maria Muhle reproduce o amplía (pero no modifica) los mismos argumentos, por ello nos concentramos en su trabajo “Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem” para evitar duplicidades innecesarias.

de una distancia entre los órganos sociales, es decir los medios técnicos colectivos, de que dispone el hombre, como un carácter específico de la sociedad humana. (Canguilhem 1971, 200–201)

Como ha defendido Vázquez García, esta *exteriorización de los órganos de la tecnicidad* implica una comprensión de la técnica como actividad artística. Esto coincide con la dimensión técnico-instrumental implícita en las distintas artes de gobierno en Foucault. En este sentido, la evasiva de Muhle se comprende como la no confrontación con aquello que ponía su esquema en graves apuros.<sup>149</sup> Si el organismo biológico no puede ser exterior a los dispositivos de biopoder ni anterior a la modernidad biológica, solo quedan dos opciones: que Foucault y Canguilhem sean incompatibles entre sí o que el organismo humano esté presupuesto en la génesis de todos los dispositivos de gobierno. Dicho de otra manera: que cada dispositivo (ley, disciplina y seguridad) y cada modelo (lepra, peste, viruela) presuponga la *subjetivación-objetivación* de tres dimensiones ontológicas distintas (imágenes-inmunológicas, anatomías-físicas, flujos-bioeconómicos) de un organismo humano que se hace y deshace espaciotemporalmente en imágenes visibles, movimientos corporales mecánicos y flujos bioenergéticos con valor socioeconómico. A nuestro juicio, solo la segunda opción es teóricamente consistente,<sup>150</sup> y de ella se sigue una concepción de la vida humana como forma de vida *capaz* de extraer de su capacidad mimética los modelos para la producción de órganos exosomáticos, así como de producir aquellas normas capaces de superar los errores que emergen espontáneamente de una inestabilidad biológica siempre necesitada de nuevos dispositivos, y, por la misma razón, insuperable.

---

<sup>149</sup> Cuando Muhle elude la confrontación teórica con el órgano exosomático en Canguilhem lo que hace es evitar entrar en el callejón sin salida al que le conducen sus propios axiomas: por un lado, Muhle argumenta que el nexo Canguilhem-Foucault permite una lectura ampliada de la biopolítica en la que la vida es *intrínseca* a las relaciones de saber/poder: “es decir que no hay exterioridad entre la vida y el poder” (144). Por otro lado, argumenta que la vida como *objeto* es indisoluble de la vida como *modelo* nacido de la mimesis, y que esto se verifica en la relación de los dispositivos de seguridad con el modelo de la viruela (). Ahora bien, en Canguilhem (al igual que en Aristóteles o en Plessner), la *mimesis* es mera imitación, sino una actividad que presupone al organismo humano, por tanto, necesariamente anterior al umbral de la modernidad biológica.

<sup>150</sup> Con todo, hay múltiples caminos para llegar a la misma conclusión (que el organismo humano es imprescindible tanto en el dispositivo como en la categoría de gobierno). Un argumento arquetípico en este sentido es el planteado por Francisco Vázquez García en contra de la lectura de Guillaume Le Blanc, según la cual en Canguilhem el organismo es un objeto natural transhistórico y en Foucault es un correlato de las tecnologías de saber poder: “Pero entonces cabe preguntarse: la última etapa de Foucault, cuando se hace valer la potencia autoafirmativa de la subjetividad a través de las prácticas de libertad, ¿constituye solo un episodio puntual y restringido en la totalidad de la singladura foucaultiana?; ¿no surge entonces una contradicción difícilmente soluble desde la prioridad de la sujeción sobre la subjetivación?” Vázquez García 2018, 52. Este argumento señala al momento autopoietico irreducible del sujeto en Foucault que al que nos referimos en el siguiente apartado (3.3.).

3º) *El momento de la normalización o de la interfaz*. En la misma clase de 1975, Foucault afirmará que en la segunda edición de *Lo normal y lo patológico* del “señor Canguilhem” se encuentra “un lote de ideas histórica y metodológicamente fecundas” (Foucault 2014, 56). Concretamente, fecundas para el análisis de los efectos de los procesos de normalización que, en los siglos XVIII y XIX, se despliegan a través de escuelas normales, hospitales, en la industria y en el ejército. Es aquí donde la *normalización* se identifica con el proceso de trabajo orientado por el modelo de la peste sobre un conjunto de soportes materiales heterogéneos (industriales, sanitarios, escolares, militares), que solo comparten entre sí el *trabajo de* organizar las anatomías humanas y los psiquismos conforme al valor de una norma. Es en este momento cuando Foucault refiere directamente al texto de Canguilhem para presentar la *norma* como el átomo de la positividad implícita en el ejercicio del poder político como prolongación del proceso vital; aquello que arrastra consigo un principio de calificación y corrección, una preferencia destinada a producir en lo real lo deseable sobre el plano de lo indeseable o, simplemente, un “proyecto normativo”:

La norma no se define en absoluto como una ley natural, sino por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos en que se aplica. La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. No es simplemente, y ni siquiera, un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder. Concepto polémico, dice Canguilhem. Tal vez podría decirse político. (Foucault 2014, 57).

Aquí es importante la siguiente precisión: a lo largo del proceso de normalización la constante no es exactamente el *dispositivo*, sino el *modelo* que media el ejercicio del poder como un plano arquitectónico guía la construcción de un edificio. Esta instancia *medial* que retiene al modelo entre el sujeto y el objeto mientras ambos se transforman en sujeto gobernante y gobernado señala directamente a un concepto biológico que, si bien, aparece pocas veces en los textos de Foucault, cada vez que aparece lo hace para señalar el mismo problema. Hablamos del concepto de *interfaz*: desde un punto de vista biológico filosófico, la existencia de una *interfaz* como *realidad medial* entre lo *real endosomático* (lo que podríamos llamar el inconsciente subcutáneo) y lo *real exosomático* (inconsciente envolvente atmosférico). Desde el punto de vista foucaultiano (atendiendo a sus usos), la interfaz es la *superficie medial*, contacto y agarre<sup>151</sup> que posibilita la conmensurabilidad discursivo-praxeológica entre sujetos y objetos susceptible de verdad/falsedad. Así, por ejemplo, es como llegará Foucault el *homo oeconomicus*

---

<sup>151</sup> Así con la población: “con la población (...) [tenemos] (sic) un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una *superficie de agarre* a transformaciones autoritarias, pero meditadas y calculadas. La dimensión por la cual la población se incluye entre los demás seres vivos es que va a poner de manifiesto y la que se sancionará cuando, por primera vez, se deje de llamar a los hombres como «el género humano» y se comience a llamarlos «la especie humana» Foucault 2008, 86.

como interfaz entre el gobierno y el individuo en el interior del régimen de veridicción liberal.<sup>152</sup> En otro lugar, estas interfaces ontoepistémicas o realidades mediales (que no son en sí, pero sí permiten ser) son denominadas *realidades de transacción*:

La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Se trata de o que llamaré realidades de transacción, es decir: precisamente en el juego de las relaciones de poder y de lo que sin cesar escapa a ellas nacen, de alguna manera en la interfaz de los gobernantes y los gobernados, esas figuras transaccionales y transitorias que no por no haber existido desde siempre son menos reales y que podemos denominar, en este caso, sociedad civil, en otro caso locura, etcétera. La historia de las tecnologías gubernamentales, realidad transaccional que me parece completamente correlativa de esa forma misma de tecnología gubernamental que se da en llamar liberalismo (Foucault 2009b, 292)

Por último, nótese que estas interfaces o realidades de transacción (que llevan consigo lógicas de veridicción/falsación) son las que hacen posible las transacciones, transferencias o transformaciones entre el campo de los “errores subjetivos”, relativos a la norma de un determinado sujeto que trata de autoafirmarse frente a lo real, al campo de los problemas objetivos u objetivables. Por ello (decíamos en un pasaje ya citado) *es que cierto régimen de verdad y, por consiguiente, no un error, hace que algo inexistente pudiera convertirse en algo*. (Foucault 2009b, 32)

4º) *El momento de la programación o del dispositivo*. Un *programa político* refiere a la reflexividad por la cual la racionalidad de una forma de gobierno es indisociable del proyecto normativo que ejecuta o trata de ejecutar y, en este sentido, lo que Foucault denominó *racionalidad política*, *programa político* y *racionalidad de gobierno* son tres conceptos que se soportan mutuamente: “Ninguna gubernamentalidad puede ser otra cosa que estratégica y programática. El asunto nunca funciona. Pero es en relación con un programa que puede decirse que nunca funciona” (Foucault 2008, 373).<sup>153</sup> Esta referencialidad mutua entre los diagnósticos, los pronósticos y la praxis política está en el centro de los estudios de gubernamentalidad de Nikolas Rose y Peter Miller. En un trabajo de 1992, los autores señalan que el concepto de “racionalidad política” de Foucault posee tres formas: *moral*, para el uso legítimo de la violencia; *epistemológica*, para la naturalización de su representación del mundo, y *lingüístico discursiva*, para la neutralización de los conflictos deliberativos (Rose y Miller 2010, 178–181). A su vez,

---

<sup>152</sup> Así con el *homo oeconomicus*: “Vale decir que la superficie de con tacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el principio de regulación del poder sobre el individuo, no va a ser otra cosa que esa especie de clave del *homo oeconomicus*. El *homo oeconomicus* es la interfaz del gobierno y el individuo. Y esto no quiere decir en absoluto que todo individuo, todo sujeto, sea un hombre económico Foucault 2009b, 252.

<sup>153</sup> En el marco de una razón gubernamental, el momento analítico de los diagnósticos y el momento programático de los pronósticos se refieren mutuamente. Así sucede en el pensamiento de los fisiócratas que introduce el modelo de la viruela en el campo de los diagnósticos estratégicos del pensamiento económico-político: “Esta concepción de los mecanismos del mercado no es el mero análisis de lo que sucede. Es a la vez un análisis de lo que sucede y una programación de lo que debe suceder” Foucault 2009b, 52.

señalan que una *racionalidad política* implica tres momentos bio-médicos que deben ser competentemente ensamblados o armonizados para que el ejercicio saber/poder logre la efectividad a la que aspira: un *sistema de diagnosis* para la transformación de los signos (anomalías) en síntomas (normal/patológico); un *sistema de prognosis* para la distinción de lo valioso, deseable o perjudicial en el interior de los escenarios posibles, y un *sistema de praxis o intervención* que confirme la definición de la política como *arte de lo posible* al transformar una posibilidad deseable en la causa final que orienta el proceso del trabajo político (por ejemplo: para que una masa humana se transforme en una suma de *cuerpos individuales* es preciso que el poder político haga su trabajo). Estos tres momentos solo pueden darse cuando los órganos exosomáticos de gobierno ya han sido instituidos como parte del cuerpo social, de tal manera que la conducta de los organismos humanos objetivados —sujetos a una determinada forma de gobierno— se presente como realidad programable:

Los programas presuponen que lo real es programable, que es un dominio sujeto a ciertas determinaciones, reglas, normas y procesos que pueden ser ejecutados y perfeccionados por las autoridades. Ellos producen que los objetos de gobierno sean pensables de tal manera que sus enfermedades aparezcan como susceptibles de diagnosis, prescripción y cura mediante formas calculadas y normalizadas de intervención. (Rose y Miller 2010, 183).

A partir de estos cinco momentos secuenciales se deducen tres grandes conjuntos de elementos en el interior de lo que hemos denominado la concepción “extendida de la biopolítica”, esto es: aquella genealogía de la biopolítica que resignifica la categoría foucaultiana de dispositivo a partir de la bioantropología de George Canguilhem y distingue tres grandes conjuntos de elementos *como factores necesariamente involucrados en el ejercicio del biopoder*: organismos humanos, órganos sociales exosomáticos e *interfaces* de saber/poder que median las relaciones discursivas entre los dos conjuntos anteriores (incluyendo la relación del organismo humano consigo).

Nótese: en Foucault no existe la contraposición entre la vida y el dispositivo por la misma razón que no existe la contraposición entre el poder y la verdad. Tanto en Foucault como en Canguilhem, la verdad es posterior al error, y el error es posterior a la vida —aquello capaz de error— (cuando una máquina falla, el problema no es de la máquina, sino del humano que la emplea para un determinado fin). Sin errores, la vida sería un puro fluir sin necesidad de verdades ni metáforas orientacionales sobre las cuales tejer redes conceptuales. Sin errores, la *normalidad* no requeriría dispositivos. Esta continuidad entre la vida, el concepto, la verdad y el poder —que Foucault tratará de liberar de aquellas formas hegemónicas que se hagan pasar por transhistóricas e inmutables— es uno de los elementos centrales de *La vida: la experiencia y la ciencia*, donde esta cadena parece nacer desde lo más profundo de la

inestabilidad biológica y extenderse más allá de la piel hasta la precaria permanencia conquistada mediante dispositivos institucionales:

Si se admite que el concepto es la respuesta que la vida le da al azar, debemos convenir que el error es la raíz del pensamiento humano y de su historia. La oposición entre lo verdadero y lo falso, los valores que uno le presta al otro, los efectos de poder asociados a esta división por parte de diferentes sociedades e instituciones, tal vez no sean sino la respuesta tardía a esta posibilidad de error intrínseca a la vida (Foucault 2007b, 56).

Por esta razón, liberar a la vida de los dispositivos es tan imposible como pensar una verdad sin efectos de poder, puesto que la verdad no remite sino a una determinada fijación indispensable para la negación de una vida que habite en la multiplicación descontrolada de lo indiferenciado y lo inconceptual. De Foucault a Canguilhem:

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder —ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma, poder—, sino más bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales, en el interior de las cuales funciona, por el momento). La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma (Foucault 2013i, 391).

Desde este punto de vista (el del Foucault más cercano al problema de la hegemonía), el problema de la normalidad indica una determinada organización política basada en los efectos de verdad intrínsecos a un modo de ejercicio del poder. Por tanto, la normalidad anuncia un ordenamiento de las relaciones sociales en que la huella del poder puede resultar invisible, pero jamás irrevocable, pues si toda forma de ejercicio del poder es una prolongación de un proceso vital anclado en el error, la raíz biológica del poder político solo puede significar que este jamás podrá ser perfecto.

### 3.7. La organización política de los organismos y los órganos sociales: entre la *autopoiesis* (gobierno-de-sí) y la *sympoiesis* (gobierno de los otros).

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones por el «gobierno» de los hombres de los unos por los otros —en el sentido más amplio del término— se incluye un elemento importante: la libertad. (Foucault 2007a, 16)

En los apartados anteriores argumentamos que en el dispositivo los organismos humanos y los órganos sociales aparecen ensamblados dinámicamente por mediación de *interfaces de saber/poder*, y que dichas interfaces implicaban *de facto* la existencia de un proyecto normativo. En este sentido, muchos intérpretes de Foucault (fundamentalmente Judith Revel) identificaron que la categoría de dispositivo corría el riesgo de anular la posibilidad de

la resistencia. Si el sujeto deviene *sujeto* en el interior de una racionalidad de gobierno, ¿no sería la resistencia a su vez un efecto del poder?

Lo que nos interesa ahora es poner de manifiesto que la complementariedad *no confusa* (ni de Deleuze ni de Haraway) entre la *autopoiesis* (la potencia autoafirmativa y autocreativa del sujeto) y la *sympoiesis* (en la que el sujeto coevoluciona relacionamente con otros) es otro de los rasgos fundamentales de una “biopolítica extendida” a partir de Foucault y Canguilhem, y que el órgano social en relación con el organismo humano desempeña un rol crucial en la comprensión ampliada del dispositivo como elementos orgánicos que solo pueden ensamblarse a través de *normas sociales*. Esto refiere nuevamente al problema por el cual un organismo humano no pierde su identidad social al *subjetivarse socialmente*. Al contrario, un organismo humano solo deviene *subjetivo* en sociedad. Esto debe permitir hacer compatible el penúltimo Foucault, centrado sobre el eje del saber/poder, y el último Foucault, centrado sobre el eje del sujeto ético.

En efecto, en *Las técnicas de sí*, un texto de 1982, Foucault presenta su concepción ampliada de la gubernamentalidad: “Llamo «gubernamentalidad» a la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí mismo” (Foucault 2013h, 1071). Y esta, como señala Edgardo Castro, implica que: “el estudio de la gubernamentalidad no puede dejar de lado la relación del sujeto consigo mismo” (Castro 2007, 12). Desde este punto de vista, la gubernamentalidad presupone *necesariamente* que los “campos de acción” de los sujetos sean diferenciables, es decir, que las prácticas través de las cuales el sujeto actúa sobre sus propias acciones (aunque mediadas por la presencia relacional del otro) sean diferenciables de las prácticas en las que un sujeto actúa sobre las acciones de los otros. Ambas formas son referidas en Foucault a *técnicas* o *artes diferenciadas* tanto en el orden de los medios, como de los objetos y los fines. En este sentido, solo este último concepto de gubernamentalidad abre el espacio suficiente entre organismos para que las racionalidades y las relaciones de gobierno sean comprendidas como un *ajuste normativo* entre campos de acción que no anula la libertad o la capacidad de autogobierno de cada organismo, sino que se sirve de ella. Recordemos *in extenso* un pasaje fundamental de *El sujeto y el poder*, de 1982:

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones por el “gobierno” de los hombres, de los unos por los otros -en el sentido más amplio del término- se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida en que son “libres”. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos. Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física

de coacción), sino justamente cuando puede desplazarse y en última instancia escapar. En consecuencia, no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva (la libertad desaparece ahí donde se ejerce el poder). sino un juego mucho más complicado. En este juego, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder (al mismo tiempo como su precondition, puesto que debe existir la libertad para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, puesto que si se sustrajera totalmente del poder que se ejerce sobre ella, éste desaparecería y debería sustituirse por la coerción pura y simple de la violencia); pero también aparece como aquello que no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que en última instancia, tiende a determinarla completamente. (Foucault 2007a, 16)

En Foucault existe una condición básica de la existencia de las relaciones de poder, aquello que está implicado en la libertad: cierta comprensión relacional del espacio dentro de la cual si no existe espacio entre un organismo y otro no ha poder; si este espacio es físicamente saturado, entonces comienza la relación de coacción física desplazando el tipo de coacción que Foucault denomina “gobierno”. Este espacio en el que la libertad de los sujetos se recorta en plural como condición de posibilidad de una agencia multiplicada (en el perspectivismo de Canguilhem esto señala a la diferencia fundamental entre los fenómenos de organización social y los fenómenos de organización biológica). Planteado como una pregunta, ¿cuáles eran las principales diferencias acentuadas por Canguilhem entre un organismo y una sociedad humana? Nuestra postura a este respecto coincide con la defendida por Villacañas Berlanga (2016b) y Vázquez García frente a las hipótesis de Maria Muhle (2008, 2012) y Gonzalo Velasco (2013), quienes habrían defendido por distintas vías una lectura completamente “desontologizada” del nexo Foucault-Canguilhem, es decir, aquellas lecturas que rechazan que en Foucault el organismo humano sea anterior, ontológicamente e históricamente independiente respecto de los dispositivos biopolíticos que median su inscripción en las tecnologías de saber-poder:

Estos comentaristas, desatendiendo, tanto la invocación de una reactividad vital no subsumible por el ejercicio del poder, como el énfasis en las potencias autoafirmativas del sujeto, motivos ambos presentes en Foucault, se han aferrado a la defensa de un análisis de la biopolítica completamente desontologizado. Velasco considera que la autonomía de lo vital respecto a lo social, sostenida por Canguilhem, constituye una “ingenuidad” desde el punto de vista foucaultiano. Esto supone que el ejercicio del poder carece de «afuera», produciendo al completo y sin resquicios las distintas formas de subjetividad (Vázquez García 2018, 59)

Pablo López alumbra desde otro ángulo la importancia capital de no eclipsar el momento autopoiético de la subjetividad foucaultiana, precisamente, en la medida en que permite pensar la relación del sujeto con el derecho no como espacio de represión, sino como espacio de libertad en el que el derecho a ser de otro modo puede aparecer formalmente protegido



por la ley.<sup>154</sup> En ambos casos, la no-coincidencia entre la productividad del dispositivo y la del sujeto es fundamental.

Nos encontramos de nuevo en el apartado *De lo social a lo vital*, de las *Nuevas consideraciones concernientes a lo normal y lo patológico* (1933-1966) de Canguilhem. En este apartado vemos reaparecer los problemas que Canguilhem ya había analizado en el capítulo cuarto de *El conocimiento de la vida*, titulado “La máquina y el organismo” (1952),<sup>155</sup> y a las que retorna para acentuar una mayor diferenciación entre las normas vitales y las normas sociales. Merece la pena recordar algunos aspectos centrales del texto de 1952, donde Canguilhem ya utiliza el concepto de *dispositivo* (*dispositif*) para hacer referencia a los ensamblajes mecánicos en el que la posibilidad del movimiento de las distintas piezas es fruto del ensamblaje entre ellas.

El mecanismo es, por lo tanto, un conjunto de partes deformables, con un restablecimiento periódico de las relaciones entre ellas. El ensamblaje consiste en un sistema de conexiones con un determinado grado de libertad: por ejemplo, un péndulo y una válvula de leva tienen cada uno un grado de libertad; un tornillo roscado tiene dos. La realización material de estos grados de libertad consiste en guías, es decir, en limitaciones de los movimientos de los sólidos en contacto. En cualquier máquina, el movimiento es, por lo tanto, una función del conjunto, y el mecanismo es una función de la configuración. (Canguilhem 2008, 77)

También vemos aparecer la referencia a Aristóteles como aquel que diferenció lo maquínico de lo humano, no tanto por estar vivo, sino por carecer de libertad o de la posibilidad de decidir sobre sus propios movimientos: el esclavo en Aristóteles es una máquina animada.<sup>156</sup> Es decir, la diferencia entre la máquina y el organismo no recae sobre la diferencia vivo/inerte, porque un organismo puede devenir máquina mientras vive. La diferencia recae en la *libertad* en relación con el propio campo de acciones del organismo: esta es la que determina si un organismo se comportará creativamente o si se limitará a obedecer mecánicamente y a cumplir una función determinada como *pieza* ensamblada a una máquina. En la *Descripción del cuerpo humano* de Descartes, la *obediencia* del cuerpo al alma —que el alma esté en condiciones de gobernar el cuerpo— exige una *determinada disposición de los órganos corporales*, sin la cual es imposible el movimiento:

---

<sup>154</sup> “En este sentido, la reflexión foucaultiana puede explorar el derecho como espacio impersonal que protege la experimentación con la propia vida y acoge la posibilidad de *dejar de ser uno mismo*. Se trata, como es sabido, de una disposición característica del discurso último de Foucault, quien en 1980 comentaba, en conversación con Jean Daniel, que lo más relevante de mayo del 68 no había sido tanto su dimensión transgresora, teórica y festiva cuanto el modo en el que la reflexión sobre «aspectos inmediatos de la existencia» había dado lugar a «la posibilidad de afirmar ciertos derechos de la subjetividad» López Álvarez 2006b, 182.

<sup>155</sup> Para este apartado hemos utilizado la edición inglesa: Canguilhem 2008, 75–97

<sup>156</sup> “En Aristóteles, la jerarquía de la libertad y la servidumbre, la teoría y la práctica, la naturaleza y el arte es paralela a una jerarquía económica y política, la jerarquía, dentro de la ciudad, de los hombres libres y los esclavos. Un esclavo, dice Aristóteles en su política, es una máquina animada.” Canguilhem 2008, 80; la traducción es nuestra.

La decisión del alma no es una condición suficiente para el movimiento del cuerpo. Descartes dice: "El alma no puede producir ningún movimiento sin la disposición adecuada de los órganos del cuerpo que se requieren para hacer el movimiento. Por el contrario, cuando todos los órganos del cuerpo están dispuestos para algún movimiento, el cuerpo no tiene necesidad del alma para producir ese movimiento. "(..) Así, en Descartes, la imagen tecnológica de "mando" (un tipo de causalidad positiva por un dispositivo o por el juego de conexiones mecánicas) sustituye a la imagen política de mandamiento (un tipo de causalidad mágica; causalidad por palabra o por signo). (Canguilhem 2008, 86); la traducción es nuestra)

Al mismo tiempo, implica la inteligencia del creador (Dios) que ha *dispuesto* dicho orden tanto en el cuerpo humano (capaz de autogobierno creativo) como en el cuerpo de los animales (autómatas que obedecen, como los esclavos de Aristóteles, a una inteligencia exterior a ellos). Como en Foucault: la cadena (de transmisión de la fuerza físico-mecánica) anula la libertad del organismo y lo transforma en máquina, y por ser reducido a la máquina, no puede ser un sujeto ético. A la inversa, si la máquina aparece ligada a la inteligencia humana, esta se comporta como un órgano exosomático que extiende su organismo (este es el origen del concepto de implante del cyborg de Donna Haraway). Con todo, la pregunta que remitiría al dispositivo biopolítico foucaultiano no sería, por supuesto, la imagen mecanicista de un organismo, sino la pregunta: ¿cómo se ensamblan libertades?, y ¿cómo es posible programar la conducta sin determinarla? La respuesta para Foucault en ambos casos es la misma: con las artes de gobierno.

Si en *La máquina y el organismo* Canguilhem trató de enfatizar la continuidad dinámica entre la máquina y el organismo (y la imposibilidad de definir al organismo como suma de piezas sin miras a la dinámica autopoietica y polarizada que le permite adaptarse creativamente al entorno), en 1966 Canguilhem ya ha leído el capítulo del *El nacimiento de la clínica* en el que Foucault mostraba toda la dimensión política implícita en la centralización de la sanidad en la Francia pre- y post- revolucionaria entre los siglos XVIII y XIX:

Ya desde 1778, estaban registradas las cartas patentes que consagraban su transformación en Real Sociedad de Medicina (...) La sociedad recibe 40.000 libras de renta deducidas de las aguas minerales, mientras que la facultad no recibe sino apenas 2.000. Pero sobre todo su papel se amplía sin cesar: órgano de control de las epidemias, se convierte poco a poco en un punto de centralización del saber, en una instancia de registro y de juicio de toda la actividad médica (...) La sociedad no agrupa solamente a los médicos que se consagran al estudio de los fenómenos patológicos colectivos; se ha convertido en el órgano oficial de una *conciencia colectiva* de los fenómenos patológicos; conciencia que se despliega en el nivel del saber, en la forma cosmopolítica, como en el espacio de la nación. (Foucault 2012a, 53)

La progresiva subordinación geo-política y geo-sanitaria del campo a las ciudades, la centralización de la gestión de los títulos que permiten el acceso al ejercicio de la medicina

profesional, o la ubicación de los grandes hospitales: esas son solo tres de las cuestiones que le obligarán a Canguilhem a destacar las diferencias entre las *normas vitales* y las *normas sociales* debido, precisamente, a la dimensión polémica, política y discursiva que implicaba la organización de los órganos sociales en las sociedades humanas en comparación con la espontaneidad aporética del ajuste entre los órganos biológicos. Por ello, el *holismo metodológico* que se presenta como necesario para la comprensión del organismo (dentro del organismo, no hay en rigor distancia entre los órganos, no hay exterioridad entre las partes),<sup>157</sup> constituiría un método incompatible con las ciencias sociales debido a que una sociedad humana no es un cuerpo sin órganos, sino, más bien, una red de órganos sin cuerpo:

Comprobemos ante todo que, en una organización social, las reglas de ajuste de las partes en una colectividad más o menos lúcida en cuanto a su destino propio —ya sean esas partes individuos, grupos o empresas con objetivo limitado— son exteriores a la multiplicidad ajustada. Las reglas tienen que ser representadas, aprendidas, rememoradas, aplicadas. Mientras que en un organismo vivo las reglas de ajuste de las partes entre sí son immanentes, están presentes sin estar representadas, obran sin deliberación ni cálculo. En este caso no hay ni desviación, ni distancia, ni dilación entre la regla y la regulación. El orden social es un conjunto de reglas cuyos servidores o beneficiarios, sus dirigentes en todo caso, deben atender. El orden vital está constituido por un conjunto de reglas que son vividas sin problemas. (Canguilhem 1971, 197)

En el interior de la red polémica conformada por el ensamblaje normativo de los organismos humanos y sus órganos sociales, la organización y la disposición espacial de cada órgano, así como el conjunto de normativas que debe regir su comportamiento y su dependencia/independencia respecto de otros órganos de decisión (problema jurídico),<sup>158</sup> implica necesariamente la deliberación y el debate que siempre se desencadena sobre el conflicto o la guerra de intereses por mucho que estos no desemboken en un conflicto físico (problema político).

---

<sup>157</sup> “Así como la necesidad tiene como sede el organismo considerado en su totalidad, incluso cuando se manifiesta y se satisface por vía de un aparato, del mismo modo su regulación expresa la integración de las partes en el todo, incluso cuando se ejerce por vía de un sistema nervioso y endocrino. Por esta razón, dentro del organismo, no hay en rigor distancia entre los órganos, no hay exterioridad entre las partes. El conocimiento de un organismo que tiene el anatomista es una especie de exhibición en la extensión. Pero el organismo por su parte no vive de acuerdo con el modo espacial en que es percibido. La vida de un ser vivo es para cada uno de sus elementos la inmediatez de la copresencia de todos” Canguilhem 1971, 200.

<sup>158</sup> “En su *Teoría pura del derecho*, Kelsen sostiene que la validez de una norma jurídica depende de su inserción en un sistema coherente, un orden, de normas jerarquizadas, que extraen su poder obligatorio de su referencia directa o indirecta a una norma fundamental. Pero hay órdenes jurídicos diferentes porque hay muchas normas fundamentales irreducibles. (...) De manera tal que uno de los más francos críticos de Kelsen puede escribir: “El derecho es el sistema de las convenciones y de las normas destinadas a orientar cada conducta en el interior de un grupo de una manera determinada”. Incluso reconociendo que el derecho, tanto privado como público, tiene como única fuente a la política, puede admitirse que la oportunidad para legislar le sea dada al poder legislativo por una multiplicidad de costumbres que corresponde al poder institucionalizar en un todo jurídico virtual” Canguilhem 1971, 196.

En tercer lugar, pero no menos importante, la exterioridad del órgano social y la dependencia orgánica que el organismo humano entabla con él es, a juicio de Canguilhem, la razón por la cual las sociedades humanas están obligadas a convivir con un problema irresoluble: “el de la convergencia de las soluciones paralelas” (Canguilhem 1971, 201). Ante un mismo problema: ¿qué autoridad u órgano social debe ser reconocida como autoridad competente? ¿Cómo ajustar o rellenar el hueco que diferencie dos jurisdicciones para representar virtualmente la totalidad orgánica del espacio jurídico? En Foucault, este problema —el problema de las soluciones paralelas señala— refiere directamente a los problemas derivados del ajuste entre dispositivos<sup>159</sup> o *rellenamiento (remplissement) estratégico* de los dispositivos. O, por decirlo con Edgardo Castro, la *sobredeterminación funcional* de los dispositivos:

El dispositivo, una vez constituido, permanece tal en la medida en que tiene lugar un proceso de sobredeterminación funcional: cada efecto, positivo o negativo, querido o no-querido, entra en resonancia o contradicción con los otros y exige un reajuste. Por otro lado, nos encontramos también con un proceso de perpetuo relleno (remplissement) estratégico. (Castro 2006, 168).

Todo ello —la inteligibilidad de la institución del órgano exosomático en Canguilhem y Foucault— refuerza decisivamente la hipótesis de José Luis Villacañas Berlanga al afirmar que no se trataría de un concepto de vida biológica sino de vida humana aquello que exige la categoría de dispositivo en Foucault para ser operativa (Coronel Tarancón 2020b, 167). Apoyándose en la tesis de Matteo Pasquinelli (2015), Villacañas defiende la necesidad de trazar una genealogía del dispositivo que pase por *Máquina y organismo* y por la segunda edición de *Lo normal y lo patológico* de 1966. Concretamente:

Foucault no necesita de las representaciones metafísicas postnietzscheanas de Deleuze ni de Agamben, de una vida originaria en la plenitud de su potencia productora de desnudas diferencias. Necesita de una mínima antropología que parta del supuesto del organismo viviente humano (...) En cierto modo, en eso han trabajado Goldstein, Plessner, Gehlen y Blumenberg. (Villacañas Berlanga 2016b, 199)

La tesis de Villacañas puede ser pensada en continuidad con la tesis de Vázquez García y en contraposición a la de M. Muhle: el dispositivo foucaultiano no solo oculta un concepto

---

<sup>159</sup> En el mismo seminario de *Los anormales* en el que Foucault cita directamente a Canguilhem, el reajuste entre dispositivos toma como ejemplo arquetípico la *pericia médico legal* como bisagra entre el dispositivo terapéutico (el hospital) y el dispositivo disciplinario (la prisión): “esta operación permite introducir o, en todo caso, justificar la existencia de una especie de *continuum* protector a través de todo el cuerpo social, que irá de la instancia médica de curación a la institución penal propiamente dicha, es decir, la cárcel y, en el límite, el cadalso” Foucault 2014, 41. Es decir, en los años 1975 y 1976, cada vez que Foucault habla de un *continuo institucional* mediado por dispositivos de saber/poder, habla simultáneamente de las discontinuidades que esos dispositivos tratan de salvar. Por ello, lo que aparenta describir un funcionalismo sistémico de hecho no señala sino a la inexistencia de ese sistema. Este sería un ejemplo genuino del tipo de problemas que en Foucault arraigan directamente en la comprensión canguilehmiana de los procesos humanos de organización social.

de *vida biológica*, sino el concepto de *vida biológica humana* que soporta el esquema praxeológico de Foucault en la medida en que este presupone a un *sujeto* que está en condiciones de actuar sobre sus propias acciones y sobre las de los demás. Esto implicaría principalmente —y en contra de lo defendido por Muhle— que el poder político no se limita a *mimetizar* las dos tendencias fundamentales de lo biológico en conformidad con la vida polarizada de Canguilhem, sino que *puede mimetizar cualquierfor desvío biológico que revista una novedad que pueda resultar estratégicamente valiosa*. Cabría preguntarse: ¿si el poder mimetiza las tendencias normales de la vida, ¿por qué son las enfermedades (lepra, peste, viruela) las grandes protagonistas de los fenómenos naturales mimetizados por el poder político en los textos de Foucault? Los dispositivos del biopoder —surgidos como respuesta a la anómala aglomeración de organismos biológicos en un medio inorgánico— pueden producir y producen, a partir del modelo de una anomalía que quiebra un estado normal, un nuevo estado de normalidad que arrastre consigo los efectos de la problematización.

Solo una comprensión metafísica de la vida humana que saltase por encima de toda la tradición de la teoría del organismo de Kurt Goldstein, de la antropología simbólica de Ernst Cassirer (Cassirer 1968), de la teoría de la *excentricidad antropológica* de Helmuth Plessner y de la comprensión del ser humano como *organismo deficitario* de Arnold Gehlen<sup>160</sup> (y de la que descende directamente del Canguilhem que no deja de identificarse con el pensamiento de Goldstein) podría imaginarse un organismo humano capaz de sobrevivir en la Tierra sin el recurso a estructuras técnicas, simbólicas e institucionales que hiciesen posible la cooperación social. Organismos humanos sin *dispositivos sociales*, sostiene Villacañas Berlanga, nos es vida en libertad, sino vida sin probabilidades de supervivencia o vida sumida en un estado de lucha

---

<sup>160</sup> En su *Antropología filosófica*, Arnold Gehlen se pregunta: ¿No se podrá, basándose en las condiciones biológicas únicas, especiales y privativas del hombre, entender por qué es él un ser cultural? Gehlen 1993, 36. Gehlen concibió al ser humano es un organismo deficitario, carencial, o un ser literalmente *monstruoso* por su falta de especialización. Éste carece de la dotación biológica suficiente que está presente en el resto de las especies animales, organismos cuya morfología presenta rasgos literalmente *especiales* para autoconservarse en relación con un entorno específico (*Umgebung*): “En efecto, morfológicamente, el hombre, en contraposición a los mamíferos superiores, está determinado por la *carencia* que en cada caso hay que explicar en su sentido biológico exacto como no-adaptación, no-especialización, primitivismo, es decir; no-evolucionado; de otra manera; esencialmente negativo. Falta el revestimiento de pelo y por tanto la protección natural contra la intemperie; faltan los órganos naturales de ataque pero también una formación corporal apropiada para la huida; el hombre es superado por la mayoría de los animales en la agudeza de los sentidos; tiene una carencia, mortalmente peligrosa para su vida, de auténticos instintos y durante toda su época de lactancia y niñez está sometido a una necesidad de protección incomparablemente prolongada. Con otras palabras; dentro de las condiciones *naturales*, originales y primitivas, hace ya mucho tiempo que se hubiera extinguido, puesto que vive en el suelo en medio de los animales huidizos ligerísimos y las peligrosas fieras depredadoras”. Gehlen 1993, 37. Así pues, culmina: “un examen biológico del hombre no consiste en comparar su *physis* con la del chimpancé, sino en responder a esta pregunta; ¿cómo puede vivir este ser que por esencia no es comparable a ningún otro animal?” Gehlen 1993, 50. Con todo, la carencia, en tanto que falta o hueco, tiene una positividad: el hecho de poder ser llenado protésicamente. Así, la carencia de capacidades adaptativas innatas se revela para Gehlen como la llave biológica que abre el baúl de una corporalidad susceptible de *retener* y *disponer* a voluntad una infinidad de capacidades adquiridas.

incesante por autoconservarse a distancia de la muerte (rasgo característico del estado patológico).

Desde luego, una producción de orden en el medio no sería consecuencia de un sujeto constituyente y a-histórico y en este sentido Foucault estaría acertado en su apreciación hostil a ciertas antropologías. El sujeto debe dejar paso a un conjunto de funciones reflexivas dispersas, que actualizan latencias de formas más bien desregulada, para introducir distancia frente al medio de manera continua. A estas prácticas más bien abiertas las podemos llamar dispositivos de saber y de poder (...) En este sentido, la genealogía de Foucault sería convergente con esta premisa propia de la antropología histórica. Pero no habría contraposición entre vida y norma. El dispositivo no sería extraño a la vida (2016b, 204).

Esto clarifica sustancialmente aquello que en Foucault-Canguilhem se opone tanto a Agamben como a Deleuze: “Para una antropología inspirada en Goldstein, un organismo sano no es por principio contrario a los dispositivos. Los usa y los cambia. Los organismos sanos no son capturados y depotenciados por la formación de dispositivos. (...) *Zoé* sana es ya *bios*, no su contrario” (2016b, 205). Más adelante: “desde el punto de vista de Goldstein —e incluso de Freud—, solo hay *un* sujeto, el que está soportado por el organismo viviente” (2016b, 207).<sup>161</sup> El punto fuerte de la argumentación de Villacañas es que analiza de manera pormenorizada, y a partir de Goldstein, la componente antropológica del dispositivo como respuesta a una situación de urgencia. En un sentido que nos recuerda inmediatamente al interés de Foucault por el Nietzsche que rompió el lazo entre la teoría del conocimiento y la teoría de los instintos, Villacañas escribe otro pasaje relevante:

Lo más valioso del ensayo de Goldstein es que rompe con la estructura de los instintos para explicar la auto-preservación. Esta es una exigencia de la vida interpelada por el ambiente, de una vida amenazada e inestable, improbable y necesitada de seguridad, para lo cual el ser humano no tiene herramientas plenas a su disposición. Invocar aquí la vida desnuda es invocar la suprema probabilidad de la muerte. Frente a todo el optimismo de Deleuze y la teología de Agamben, no es el dispositivo y su historia el que produce muerte. Es más bien el que permite por extraños

---

<sup>161</sup> La pregunta sería entonces si Foucault está más cerca de Deleuze o del Goldstein de Canguilhem cuando analiza los dispositivos de sujeción y subjetivación. Una vez más: ¿qué significaría aquí la voluntad genealógica de Foucault de prescindir de los universales antropológicos para identificar los dispositivos productores de subjetividad? Es evidente que Foucault rechazó sistemáticamente la categoría del Ser Humano como Hombre como un *universal antropológico* que era preciso historizar, ¿pero rechazó el concepto de “organismo humano” como universal antropológico? Es decir, ¿rechazó el estatus científico de la arqueo-paleontología y de la biología del mismo modo que rechazó el sujeto del psicoanálisis o al *individuo peligroso* de la criminología? En algún lugar, Deleuze habló del “odio” de Foucault a los universales antropológicos, sin embargo, Foucault habló de un “escepticismo sistemático a los universales antropológicos” que no significaba en ningún caso un rechazo sistemático a los universales antropológicos: “Tomar el tema de las relaciones entre el sujeto y la verdad como el título conductor de todos estos temas de análisis implica ciertas decisiones metodológicas. En primer lugar, un escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos. Esto no significa que debamos rechazarlos a todos desde el comienzo, una vez y para siempre, sino que no debemos aceptar nada de este orden que no sea estrictamente indispensable.” Foucault 2013d, 1002. Con esto es suficiente: ¿El Hombre es indispensable? No. ¿Y el organismo humano? Sí. ¿Deleuze desdibuja radicalmente la diferencia animal/humano? Sí. ¿Y Foucault? No.

camino la supervivencia. (...) Su tesis, muy cercana a la de Blumenberg,<sup>162</sup> es que la forma específica en que el ser humano produce auto-preservación en una situación de estrés ambiental es por la producción de distancia. En este sentido, Goldstein rompe con la mirada griega clásica y estoica de la *oikeiosis*, que es la que regula toda la tradición del auto-amor de los seres vivos a permanecer como una entidad unitaria (...) Toda la tradición francesa, desde Bichat, es deudora de este esquema, incluido Deleuze, que asume la representación optimista de que la vida se garantiza a sí misma frente a la muerte por su propio *conatu* de productividad inmanente (2016b, 201).

Aunque Villacañas Berlanga apuesta equivocadamente a que Foucault desconocía la obra de Goldstein (2016b, 200), esta imprecisión aporta todavía más credibilidad a su tesis. Foucault estudia a Goldstein en su etapa de estudiante en la *École Normale Supérieure*,<sup>163</sup> y le dedica casi un capítulo en el interior de *Maladie mentale et personnalité*, de 1954 (Foucault 1984; Moreno Pestaña 2006, 149-ss), y del cual destaca la concepción que niega la distancia ontológica entre las enfermedades mentales y las orgánicas. Al cerrar esta distancia, las formas de la enfermedad mental adquieren una historicidad antes bloqueada por la concepción ahistórica

---

<sup>162</sup> Para el antropólogo y filósofo alemán Hans Blumenberg, tal y como quedó recogido póstumamente en su *Descripción del ser humano*, la tarea de pensar la vida humana exigía, en primer lugar, prestar atención al tránsito, plagado de fracasos y líneas cortadas, del *homo erectus* al *homo sapiens*. En segundo lugar, mostrar un escepticismo radical respecto de aquella convicción de la tradición racionalista según la cual el *ser humano*, y en concreto, la *razón*, no puede ser sino la mayor perfección del desarrollo de los órganos biológicos. El error, tal y como lo expresa Blumenberg en un fragmento que recuerda tanto a Nietzsche como a Freud, reside en que aquel que vea en la razón la perfección de la vida mirará a la vida como si ya albergase en sí (en potencia) las prestaciones antropológicas de la razón: ‘Por otra parte, allí [en referencia a la razón ilustrada y a las pretensiones universalistas de la teoría del conocimiento] se mencionan *vida* y *razón* de un tirón, y con eso saca a la luz a su vez un prejuicio más refinado: que la existencia de vida en el cosmos a la altura del respectivo proceso de evolución también tendría como resultado necesariamente la realización de la razón. Ahora bien, mi tesis y mi objeción es que este supuesto ya contiene una implicación antropológica que se admite sin revisión: *que la razón es un estadio natural de la evolución de los sistemas orgánicos*. Como pura posibilidad del pensamiento también queda sin embargo ver la razón como un *extravío del desarrollo orgánico, como un artificio o un recurso de aquellos sistemas orgánicos que en el transcurso de su evolución han caído en una situación tan frágil y desolada*, un caso callejón sin salida, que sólo el desarrollo de compensaciones plásticas como las que pueden reunirse bajo el nombre de “razón” logró ayudarlos a sobrevivir en la lucha por la existencia y contribuyó así a la autonomización de las *producciones racionales que en un principio sólo fueron compensatorias*. Lo que en un principio solo tuvo éxito como compensación, muy bien puede haberse autonomizado después hasta convertirse en las más exquisitas producciones culturales (Blumenberg 2011: 365-366; la cursiva es nuestra) La tesis de Blumenberg niega que la desembocadura antropológica estuviese prefigurada en el ser biológico, y de este modo, no excluye la dimensión biológica de la razón humana, sino que, de hecho, la incluye: en la línea de Gehlen, el *giro bio-antropológico* de Blumenberg consiste en afirmar que la evolución cultural-instrumental fue la compensación a una debilidad biológica definitiva que más tarde quedó a disposición del ser humano para la producción cultural, superando así su inicial operatividad compensatoria dando lugar a una evolución instrumental potencialmente ilimitada: “Si afirmamos el fin de la evolución biológica en y por el ser humano, tenemos que aceptar que no hay detención para la evolución instrumental. La evolución instrumental es la compensación necesaria no sólo de la debilidad biológica *inicial*, sino especialmente de la debilidad biológica *definitiva* del ser humano. Es posible que el humano termine sucumbiendo por su evolución instrumental. Sólo podría evitarlo si pudiera volver a poner en marcha la selección biológica. Al desviar consecuentemente las condiciones de su origen a los mundos materiales, el ser humano desactivó para sí mismo precisamente las condiciones de ese origen, para vivir en un mundo que ya no se fundara ni se conservara darwinísticamente”. Blumenberg 2011, 413.

<sup>163</sup> Según Didier Eribon: “El *Bulletin de psychologie* publica sus lecciones casi de inmediato, y no cabe duda de que Foucault supo sacarles provecho. Las lecciones sobre «las ciencias del hombre», por ejemplo, impartidas durante el curso de 1951-52, que exponen extensamente las teorías de Husserl, Koffka y Goldstein, tendrán, con toda seguridad, un interés primordial para Michel Foucault, que empieza en aquel momento a dar clases sobre temas absolutamente idénticos.” Eribon 1999, 58.

y no contextual de la enfermedad mental. Un gesto semejante al realizado por Goldstein en relación con la forma de las enfermedades mentales es operado por Foucault en relación con las formas históricas de la subjetividad, donde las *formas subjetivas* (el loco que expresa una locura transhistórica, la histérica que expresa la verdad inscrita en su sexualidad orgánica, el *homo oeconomicus* que expresa la dimensión antropológica del egoísmo) solo son inteligibles en el interior de los regímenes de veridicción y en los juegos de verdad (saber/poder) en que se despliegan las prácticas sociales. En términos de Ester Jordana:

Ya desde sus primeros textos, el objetivo de Foucault era hacer a un lado el modo de aproximación durkheimiana que postulaba la enfermedad como un “desvío” respecto a la “norma”. La cuestión era cómo pensar y reflexionar en torno a la cuestión de la enfermedad en términos históricos y sociales y qué grilla de análisis podría servir para plantearla. (Jordana 2017, 16)

La grilla de análisis que le permitirá plantear la relación entre las formas patológicas y el conjunto de prácticas sociales y culturales que aparecen vinculadas a ellas. En *Enfermedad mental y personalidad* Foucault tratará de historizar las formas patológicas como índices histórico-culturales del tipo de sociedad que se normaliza y estabiliza mediante la producción de un estatus de excluido en el enfermo.<sup>164</sup> En este sentido, aunque Foucault rechaza que un mismo método pueda servir al análisis fisiológico y psicológico —vía que asocia al furor científico inspirado por Goldstein (1984, 19-20)—, el pensador francés recoge del alemán el problema que deberá ser solucionado sin tomar apoyo en la unidad psico-fisiológica de la patología. En vez de buscar la respuesta exclusivamente del lado de la patología, será preciso interrogar las formas histórico-culturales de la patologización: “la unidad que asegura entre las diversas formas de la enfermedad es siempre artificial; es el hombre real quien sustenta su unidad de hecho” (1984, 24). El integracionismo de Goldstein es primero negado en el orden de los axiomas metodológicos y, luego, aceptado en las conclusiones sociohistóricas: la historicidad de los contextos sociales —“la definición de la enfermedad mental a partir de sus condiciones reales -históricas y humanas- nos lleva a una concepción unitaria de lo patológico” (1984, 118)—. Si no hay organismo sin contexto social, tampoco contexto social sin ubicación histórica.<sup>165</sup> Con todo, la diferencia crucial entre la alienación psicológica y la

---

<sup>164</sup> “Los análisis de nuestros psicólogos y de nuestros sociólogos, que hacen del enfermo un desviado y que buscan la proyección de lo morboso en lo anormal son, ante todo, una proyección de temas culturales. En realidad, una sociedad se expresa positivamente en las enfermedades mentales que manifiestan sus miembros; cualquiera que sea el status que otorga a sus formas patológicas: ya sea que las ubique en el centro de su vida religiosa, como sucede a menudo entre los primitivos, o que trate de expatriarlos situándolos en el exterior de la vida social, como lo hace nuestra cultura. Ahora se plantean dos problemas: ¿cómo ha llegado nuestra cultura a dar a la enfermedad el sentido de la desviación, y al enfermo un status que lo excluye? ¿Y cómo, a pesar de eso, nuestra sociedad se expresa en estas formas patológicas, o se niegan a reconocerse?” (Foucault 1984, 87).

<sup>165</sup> Esto es lo que le llevará a situar la imposibilidad de disociar sociedad burguesa, libertad abstracta y enfermedad mental: “si por el mito de la alienación mental, se lo expulsa a los límites exteriores de la ciudad, es



social —y es aquí donde Goldstein reaparece después de ser rechazado— radica en que una forma de alienación psicológica solo se expresa como alienación social cuando la primera genera perturbaciones en el plano de las “funciones sociales” normalizadas. Es decir: son las funciones sociales las que producen que ciertas patologías sean disfuncionales (1984, 119), lo que no implica que alienación social y alienación psicológica puedan unificarse en otro campo que no sea el de sus interferencias.

Con todo, creemos que el problema que verifica que el dispositivo foucaultiano arraiga en la bioantropología de Goldstein y Canguilhem no exige hacer de Canguilhem la continuación francesa del neuropsicólogo alemán —tesis que ha sido refutado por el profesor Iván Moya Díez (2018)—, sino el hecho de que tanto en *Le Vivante et son milieu* (1952) como en la tesis doctoral de Canguilhem (1955), así como en su influyente conferencia de 19 *Qu'est-ce que la psychologie?*, [*¿Qué es la psicología?*] (1956),<sup>166</sup> pronunciada en el Collège Philosophique de París, encontramos claramente prefigurado el problema bio-político foucaultiano desde la doble angular *anatomía-milieu* que formará, junto a la ley, la estructura fundamental del esquema triangular de 1978 (apartado 3.2.3). Recordemos que las críticas de Canguilhem a la psicología conductista se alineaban con la obra de Georges Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel* (1946), quien había puesto de manifiesto la complicidad entre la organización del taylorismo del trabajo y el conductismo. A su juicio, el conductismo era cómplice de resignificar como fenómeno psico-patológico aquello que solo podía ser un signo de salud: “El rechazo o la desviación de los operarios a la hora de acomodarse al proceso productivo eran patologizados en clave de «inadaptación»” (Vázquez García 2018, 72). Para Canguilhem, sin embargo, esta inadaptación evidenciaba la normatividad vital de los operarios y el devenir patológico de la situación en la que el organismo se ve forzado a acoplarse *al* medio en vez de acoplarse *el* medio. Este problema tiene dos caras: la complicidad epistemológica con las estrategias de adaptación del organismo humano a la maquinaria —cuestión de la disciplina o del gobierno anatómico— y la conducción del organismo a través del *milieu* —cuestión de la seguridad o del gobierno indirecto—. Por el lado de la producción: ¿cómo transformar el organismo humano en un *corpo-máquina*? Por el lado de la conducción: ¿cómo orientar la conducta del organismo mediante técnicas de acción a distancia o *a través* de esa nada o realidad *medial* que es el medio?<sup>167</sup>

---

para no ver en él la escandalosa expresiones de sus contradicciones, que han hecho posible su enfermedad” (Foucault 1984, 116).

<sup>166</sup> Para una visión ampliada de la crítica de Canguilhem a la psicología conductista, véase: Roudinesco 1993; Vázquez García 2018, 63–80.

<sup>167</sup> “The notion of milieu is an essentially relative one. When we consider separately the body that receives an action transmitted by the milieu, we forget that a milieu is a medium, in between two centers, and we retain

De Skinner a Lysenko: ¿es la conducta el cómputo total de las respuestas a los estímulos del medio? La negativa de Canguilhem a esta pregunta muestra su rechazo sistemático a toda concepción pasiva o mecanicista (no normativa o vitalista) de la relación organismo-estímulo. Esta postura todavía contrasta con las concepciones defendidas por Foucault en *Maladie mentale et personnalité* [*Enfermedad mental y personalidad*, 1984], obra de 1954 en la que un joven Foucault suscribía en términos favorables la psicología materialista de Pavlov la hipótesis de la continuidad entre la enfermedad mental y las contradicciones materiales de las sociedades capitalistas, pero con una pretensión de cientificidad contrapuesta a cualquier forma de lisenkismo en el que cupiese hablar de ciencias burguesas o proletarias.<sup>168</sup>

En efecto, para entender el sentido preciso del interés crítico que mostró Foucault por los dispositivos del biopoder es preciso no pasar por alto el tipo de dispositivos a los que dirigía su atención, y no obviar la demarcación entre ciencias maduras (como la fisiología), inmaduras (como la psicología) y pseudociencias (lysenkismo) a la hora de pensar si Foucault sospechaba de todas las ciencias por el hecho de decirse ciencias a sí mismas. Como mostraría Canguilhem en su célebre crítica a la psicología, el éxito de ciertas disciplinas discursivas no exige que sea su cientificidad lo que las mantiene a flote en las sociedades, sino su funcionalidad política o estratégica de sus aplicaciones. Por ello, aunque las diferencias entre el maestro y el discípulo en esta época sean muy pronunciadas (Vázquez García 2015a, 65), postura madura de Canguilhem señala en buena medida los rasgos característicos de la maduración filosófica de Foucault.<sup>169</sup> En relación con los dispositivos del biopoder, los procesos de normación/normalización apuntan, primero, al ensamblaje anatómico del organismo humano en el aparato de producción y, segundo, a la emergencia de tecnologías de gobierno indirecto orientadas a la producción de un *milieu urbain* adecuado a los procesos económicos— alumbran, una vez más, la centralidad de esta influencia.

---

only its function as a centripetal transmitter, its position as that which surrounds a body. In this way, milieu tends to lose its relative meaning and to take on that of an absolute, a reality in itself.” Canguilhem 2008, 100.

<sup>168</sup> En los términos de José Luis Moreno Pestaña (que rescata los del propio Foucault): “Así, una de las dimensiones básicas de *Maladie mentale et personnalité* —la que reivindicaba a la fisiología como una verdadera ciencia— se incorpora a su discurso: no existen ni fisiologías de clase de los saltamontes alpinos, ni danzas socialistas de los electrones, ni caídas revisionistas de los cuerpos” (Moreno Pestaña 2006).

<sup>169</sup> Una vez más, esta influencia ha sido sintetizada por Francisco Vázquez García: “Las críticas de Canguilhem a la psicología en su célebre conferencia de 1956, el análisis de lo normal y lo patológico en su tesis doctoral (1943) (con la primacía de lo patológico sobre lo normal y del error sobre la verdad), su historiografía no teleológica o sus estudios sobre el darwinismo, incidieron decisivamente en las obras de la primera etapa foucaultiana (los escritos sobre psicología de la etapa prearqueológica, la *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*). La metodología arqueológica de Foucault también estuvo en deuda con la historia de los conceptos armada por Canguilhem, en particular la distinción entre proposiciones verdaderas (decir la verdad) y régimen de verdad (estar en la verdad), instancia muy presente en *El orden del discurso*” Vázquez García 2015a, 167–168.

La aparición de la potencia *autopoietica* del sujeto en el último Foucault se cifra en su definición de la ética —“¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? (Foucault 2013e, 1030)— la posibilidad de concebir la vida como obra de arte: una estética de la existencia que, como cuidado de la libertad, recuerda Rodrigo Castro Orellana, describe un proceso de subjetivación opuesto a los procesos de sujeción que no debe ser identificado en ningún caso como un retorno al sujeto constituyente (Castro Orellana 2008, 381-ss). En efecto, para Foucault el poder, la resistencia y la posibilidad de una ética y una estética de la existencia sitúan la libertad como condición de posibilidad: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault 2013e, 1030). En todos los casos, esta forma de *autopoiesis* implica una forma de estar abocado a algo (aquello que la griego clásico designaba con el concepto: *epimelia heaton*), un trabajo, una actividad que exige atención, conocimiento y técnica (Castro Orellana 2008, 384); un *trabajo* a partir de un modelo que orienta el proceso por el cual el ser humano transforma su propia conducta o la de los demás. Otra vez, esta libertad artística o productora de subjetividad implica necesariamente la no-disolución del sujeto autopoietico en la *sympoiesis* donde el devenir-con-los-otros hiciese indiscernible la diferencia entre las acciones propias y ajenas.

Para concluir: la clave para pensar la organización política de los organismos y los órganos sociales desde el punto de vista de una concepción extendida de la biopolítica no pasa por liberar la vida singular o colectiva de la matriz política de la organización social (este es el tipo de quimera que emerge al asumir la exterioridad entre la vida y el dispositivo), sino de identificar y cuestionar, tal y como ha argumentado Ester Jordana (2017), el modo en que cada forma de gobierno presupone una determinada *economía biopolítica* (histórica y contingente) susceptible de crítica. El estudio de las relaciones entre la institución, el sujeto y el saber —el órgano exosomático, el organismo y la interfaz— en un determinado umbral histórico y régimen de veridicción: ese sería el objeto de una “crítica a la economía biopolítica” sensible a la fuerza de arrastre producida por el capital sobre las tecnologías de gobierno de sí y de los otros que participan de un modelo de organización social.

### 3.8. Los dispositivos del biopoder y la fisiología política de los metabolismos sociales.

Como hemos visto en los anteriores apartados, Maria Muhle (2009) y Francisco Vázquez García (Vázquez García 2018, 60–61) han mostrado la importancia de la *mimesis* en la noción

foucaultiana del biopoder, pero ambos restringen esta capacidad de mimesis a la polaridad que define la lógica de los procesos vitales. Mientras que el dispositivo disciplinario mimetiza la tendencia conservadora favoreciendo la conservación del equilibrio en el medio interno mediante la corrección de desvíos, la seguridad abriría la puerta a lo aleatorio y a la posibilidad del autogobierno. De este modo, usando los términos de Vázquez García, se entrelazan las *tecnologías heteroformativas* (donde las interfaces median la relación gobernante-gobernado) y las *tecnologías autoformativas* (donde la interfaz de poder/saber media el ejercicio de la libertad) (Vázquez García 2018, 61). Ambos, Muhle y Vázquez García, identifican el paralelismo entre la dimensión biopolítica y anatomopolítica de la sociedad con la teoría canguilehmiana de la sociedad (algo a medio camino de la máquina y el organismo). Ahora bien, si nos conformamos con este paralelismo entre los polos del arco del biopoder y los polos del viviente, llegamos a un callejón sin salida: si el esquema de la gubernamentalidad es triangular, y el biopoder mimetiza una dinámica bipolar, ¿qué fue del tercer dispositivo? ¿Qué mimetiza el dispositivo de la ley? ¿Qué función tiene la mimesis jurídica?

Frente a esta zona gris en los estudios biopolíticos que han descubierto la ascendiente canguilhemiana del dispositivo foucaultiano, defendemos un modelo fisiológico triangular que encaja mejor con el esquema que define la biopolítica en el interior de la historia de la gubernamentalidad. Concretamente, el *rol fisiológico-político* desempeñado por los dispositivos del biopoder en el interior de los metabolismos sociales capitalistas se corresponde con las siguientes cadenas conceptuales:  $\alpha$ ) ley-inmunidad,  $\beta$ ) disciplina- física/energética, y  $\gamma$ ) seguridad-circulación homeostática.

$\alpha$ ) El dispositivo de la ley desempeña el rol de la inmunología-jurídica mediante el ejercicio del poder pastoral y el modelo de la lepra, lo cual permite reconocer sobre la superficie fenotípica o visible la diferencia propio/impropio, y *asimilar* o *rechazar* a través de la interfaz jurídico-inmunológica que medie en cada caso los procesos de reconocimiento;

$\beta$ ) El dispositivo de la disciplina desempeña el rol del metabolismo microfísico para la composición/descomposición de fuerzas físicas mediante el ejercicio del poder disciplinario y el modelo de la peste, lo cual permite llevar a cabo el trabajo de la destrucción creativa de fuerzas sociales ingobernables (impropias) en fuerzas físicas dóciles o gobernables (propias). Su ajuste o acoplamiento con el dispositivo disciplinario permite llevar a cabo simultáneamente las tareas de inmunización jurídica y composición disciplinaria. La *fuerza propia/impropia* implica ya el éxito de una disciplina jurídica más allá de las guerras comunitarias o de religión.

γ) El dispositivo de seguridad desempeña el rol fisiológico de la regulación homeostática de la circulación bioeconómica mediante el ejercicio de un poder gubernamental y mediado por el modelo de la viruela. Ello permite actuar sobre los flujos de fuerzas inmunizadas (contra su exceso o defecto) a través de lentes demográfico/estadísticas, lo cual ya implica el éxito de un poder gubernamental más allá del horizonte físico-jurídico de los estados-nación.

En suma,  $\alpha$ - $\beta$ - $\gamma$ ) la inmunidad jurídica se ejerce a través de imágenes normativas relativas al problema de la *comunidad*; el metabolismo anatomopolítico hibrida la visibilidad con los dispositivos de intervención corporal en espacios delimitados (diagramas) relativos al problema del gobierno físico de los *territorios*, y la regulación homeostática acopla a la intervención corporal saberes y mecanismos que permiten incidir en su dimensión biológica-fluida en relación con la problemática del gobierno de las *poblaciones*. Que el umbral de la modernidad biológica haga entrar la *vida biológica* en el conjunto de las estrategias y los cálculos del poder político no puede ni debe llevarnos a olvidar que el *organismo humano* ya era antes de eso el sujeto y el objeto orgánico del gobierno bioantropológico de sí y de los otros, y que el umbral de la modernidad biológica solo dice algo novedoso cuando es situado en el umbral de los metabolismos industriales capitalistas. Las asociaciones señaladas hasta aquí se recogen en la siguiente tabla (tabla 1), que nos sirve de guía.

Tabla 1. El gobierno bioantropológico (Canguilhem-Foucault)

| Modelo  | Dispositivo | Forma de poder | Forma de saber     | Objeto                               | Efecto fisiológico                            |
|---------|-------------|----------------|--------------------|--------------------------------------|---|
| Lepra   | Ley         | Pastoral       | Jurídica           | Prácticas comunitarias               | Inmunización                                  |
| Peste   | Disciplina  | Estatal        | Estadística        | Fuerzas físicas del territorio       | Metabolización (composición y descomposición) |
| Viruela | Seguridad   | Gubernamental  | Económico-política | Flujos bioeconómicos de la población | Circulación                                   |

Por último: a la hora de pensar la relación Marx-Foucault, la triangularidad fisiológica de este esquema se contrapone al esquema binario ensayado por Jaques Bidet en *Foucault avec Marx* (2014), donde el intérprete francés paga el alto precio de obviar la importancia de Canguilhem en la empresa teórica que trata de llevar a cabo: “determinar las condiciones en las que sus conceptos [los de Marx y Foucault] podrían armonizar en una sola teoría: una teoría general de la forma moderna de la sociedad” (2017, 37-38). Bidet acierta en el momento de destacar

la necesidad de articular los efectos sociales de las relaciones de propiedad capitalistas y de saber/poder sin confundirlas ni confrontarlas jerárquicamente (Bidet 2017, 59–123). También acierta al afirmar la posibilidad de un “gran relato foucaultiano” (2017, 42-50). Sin embargo, su análisis de los tres umbrales que transita la historia foucaultiana de la gubernamentalidad no retiene la triangularidad procesual-operativa de los dispositivos que emergen de cada umbral. También pasa por alto la categoría de *Stoffwechsel* en Marx, crucial a la hora de confrontar la dimensión orgánica y fisiológica de su pensamiento materialista. Por otra parte, los binomios categóricos de su aparato hermenéutico —principalmente: mercado-organización (2017,7-11); microológico/macrológico (2017, 12)— no dejan de distribuir sobre espacios binarios elementos pertenecientes a procesos y dispositivos triangularmente diferenciados. Frente a la propuesta de Bidet, resulta clarividente la máxima de Vázquez García, por la cual todo análisis de la biopolítica pasa por una “morfología de la gubernamentalidad” (2009, 15). Sobre esta máxima nos apoyamos para expandirla: si un esquema morfológico estático (anatómico) es analizado desde el punto de vista de su operatividad procesual, entonces la morfología se presenta como fisiología bajo la condición de identificar el *programa fisiológico-político* —el tipo de desequilibrio permanente— al que sirve la lógica de su ensamblaje. Solo sobre la comprensión triangular de los procesos fisiológicos vinculados a las operaciones de los tres dispositivos fundamentales para Foucault, será posible situar los efectos fisiológicos del biopoder en el interior de los metabolismos sociales capitalistas. Por ello, para concluir este extenso pero importante capítulo, nos limitamos a alumbrar la relación *dispositivo-modelo-función* que acompaña a cada dispositivo: ley, disciplina, seguridad. En el siguiente, procederemos al análisis histórico de sus emergencias y ensamblajes orgánicos en la génesis de los metabolismos sociales capitalistas.

α. El modelo de la lepra y el dispositivo de la ley: la inmunización comunitaria.

Habló Jehová a Moisés y a Aarón, diciendo: Cuando el hombre tuviere en la piel de su cuerpo hinchazón, o erupción, o mancha blanca, y hubiere en la piel de su cuerpo como llaga de lepra, será traído a Aarón el sacerdote o a uno de sus hijos los sacerdotes. Y el sacerdote mirará la llaga en la piel del cuerpo; si el pelo en la llaga se ha vuelto blanco, y pareciere la llaga más profunda que la piel de la carne, llaga de lepra es; y el sacerdote le reconocerá, y le declarará inmundo.

LEVÍTICO, 13:1-8

Tanto en el capítulo dedicado a “El gran encierro” de *Historia de la locura en la época clásica*, como en el seminario de *Los anormales*, donde la positividad de las tácticas políticas remite al problema de la norma en Canguilhem, Foucault define la exclusión de los leprosos a finales

de la Edad Media como una práctica social que tiene el poder de producir dos conjuntos de seres diferenciados. Un conjunto de seres pertenecientes a una comunidad política y jurídica, y un grupo de seres jurídica y políticamente descualificados, más próximos a los no-muertos o a los muertos vivientes que a los vivos moribundos:

La exclusión de la lepra era una práctica social que implicaba, en principio, una partición rigurosa, una puesta a distancia, una regla de no contacto entre un individuo (o un grupo de individuos) y otro. Se trataba, por otra parte, de la expulsión de esos individuos hacia un mundo exterior, confuso, más allá de las murallas de la ciudad, más allá de los límites de la comunidad. *Constitución, por consiguiente, de dos masas ajenas una a la otra. Y la que era echada, lo era en sentido estricto hacia las tinieblas exteriores.* Por último, en tercer lugar, esta exclusión del leproso implicaba la descalificación —tal vez no exactamente moral, pero en todo caso sí jurídica y política— de los individuos así excluidos y expulsados. *Éstos entraban en la muerte* y, como sabrán, la exclusión del leproso estaba acompañada regularmente por una especie de ceremonia fúnebre durante la cual se declaraba muertos (y, por consiguiente, sus bienes eran transmisibles) a los individuos que padecían la enfermedad e iban a partir hacia ese mundo exterior y extranjero. En síntesis, se trataba, en efecto, de prácticas de exclusión, prácticas de rechazo, de *marginación*. (Foucault 2014, 50-51; la cursiva es nuestra)

Si bien Foucault nunca dejó de caracterizar el modelo de la exclusión de los leprosos en términos negativos resulta difícil ocultar el envés positivo o productivo señalado tanto en la teología política de Agamben como en la defensa negativa de la vida en Roberto Esposito. Sin salirnos del ejemplo histórico que ofrece el propio Foucault, es posible leer la positividad de la norma jurídica a través de lo que produce cuando rechaza e imagina lo negativo: “La ley trabaja en el ámbito de lo imaginario, pues imagina y sólo puede formularse al imaginar toda las cosas que podrían hacerse pero no hay que hacer. Imagina lo negativo.” (Foucault 2008, 59). Es decir, al imaginar lo negativo para ejercer los efectos de su prohibición, produce el afuera de la comunidad jurídica hacia el cual rechaza (la entrada en la muerte jurídica) y, así, produce simultáneamente tanto la masa humana excluida como la no excluida. Dicha diferencia exige ser constantemente actualizada, lo cual expresa el proyecto normativo implícito en la forma misma del ejercicio del poder jurídico.

Lo relevante aquí, una vez más (tratamos este problema en el primer capítulo: apartados 1.6. y 1.7.) es que la distinción entre lo propio y lo impropio no es el punto de partida sino el efecto de la *exclusión*, aquella que el poder jurídico se encarga de (re)producir incesantemente para la conservación adaptativa de dicha distinción. De este modo, como señalaría Esposito siguiendo a Niklas Luhmann, las diferencias entre la esfera del derecho y de la sociedad se desdibujan. Dado que cada una es siempre ya efecto y causa de la otra, no es posible pensar la sociedad y los mecanismos que ejecutan las normas jurídicas por separado: “el derecho —escribe Esposito— no puede influir sobre la sociedad y no ser influido por esta porque en sí mismo un sistema de comunicación social surgido por

diferenciación a partir de un sistema más vasto que él mismo contribuye a perpetuar y a reproducir mediante su función específica” (2009b, 67). El elemento central de esta perspectiva consiste precisamente en modificar la visión de la *ley* como propiedad de una sociedad determinada. No es que cada sociedad tenga sus propias leyes: sin leyes no hay sistema social. Tanto para Esposito como para Luhmann (y en este punto nuestra lectura es convergente con las suyas), cada forma social es ya el efecto de un gradiente jurídico que conserva la diferencia entre el adentro y el afuera de la comunidad jurídica gracias al poder de rechazo ejercido por mediación la ley —cada sociedad es ya producto de las prohibiciones que marcan los límites de las asociaciones permitidas—. Esto es lo que lleva a Luhmann a pensar la contradicción no como aquello que niega al sistema social, sino como su condición de posibilidad. Para el sociólogo alemán, toda sociedad implica ya un modo de reproducción o autoconservación social dotado de mecanismos de rechazo/selección de desviaciones:

Debido a que las contradicciones posibilitan (pero no imponen) la eliminación de las desviaciones, tienen características que fomentan el desarrollo de un *sistema de inmunidad*, el cual, bajo condiciones cambiantes, debe ser compatible con la autorreproducción. No se trata simplemente de un mecanismo de corrección de las desviaciones y de la reconstitución de la situación anterior (*statu quo ante*), tiene que manejar esta función selectivamente, es decir, ser capaz de conciliarla con la aceptación de los cambios útiles. (Luhmann et al. 1998, 334)

Esta concepción de la ley como institución de la ilegalidad no difiere en lo esencial del Foucault de la *hipótesis Nietzsche*,<sup>170</sup> e insiste en la necesidad de rechazar todos los esquemas jurídicos del poder que conciben la ley y el poder soberano como la expulsión de la guerra a las afueras de la sociedad. En 1975 Foucault identifica la ley y el derecho como el instrumento fundamental de un poder soberano que, lejos de rechazar la guerra, la domestica y la ordena en el cuerpo social. Eso es lo que hace posible que el estruendo de su artillería pase desapercibido como un ruido de fondo normalizado: “el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros” (Foucault 2010a, 25).

Tal y como reza la célebre inversión foucaultiana del aforismo de Clausewitz, la política continúa la guerra por otros medios en el interior del espacio en que afirma haber logrado erradicarla (2010a, 24–25). Esposito ha alumbrado la innegable componente inmunitaria de la modernidad política encarnada en este modelo: el poder se instituye empleando la negatividad que combate, pero produciendo orden allí donde esta negatividad producía

---

<sup>170</sup> En el siguiente capítulo analizamos el lugar de la *hipótesis Nietzsche* en el marco de la historia de la gubernamentalidad y en línea con esta concepción biopolítica ampliada a partir de Foucault y Canguilhem.



desorden.<sup>171</sup> El mismo esquema lo hallaremos en el análisis del dispositivo carcelario cuando Foucault argumente que la cárcel no disminuye la criminalidad, sino que, de hecho, la produce de tal manera que sus efectos resultan productivos para la disseminación de los mecanismos disciplinarios. El mismo problema refiere a la *inmunidad jurídica* en Luhmann cuando este señala que, lejos de anular la contradicción entre la ley y los ilegalismos, lo que permite la ley es *fijar* aquellos ilegalismos que le sirven para estabilizar el gradiente ilegal/legal del que depende su necesidad y su razón de ser para la reproducción de un orden social:

la función de un sistema de inmunidad posibilita, en primer lugar, la explicación de la función de las contradicciones en los sistemas sociales. Estas sirven a la reproducción del sistema mediante la necesaria reproducción de las inestabilidades, ya que las disposiciones del sistema de inmunidad pueden, pero no deben, ponerlas en marcha. (Luhmann et al. 1998, 334)

Desde el punto de vista de lo que rechaza, el efecto fisiológico fundamental de la inmunización jurídica es que permite descartar todos los desvíos o mutaciones que se expresen al nivel de las prácticas sociales y que expresen la ausencia de “antígenos-comunitarios” —los acentos de la lengua, los colores, las vestimentas, el color de la piel, los símbolos o los gestos, en suma, todos los signos visibles y sensibles de procedencia que denoten pertenencia o no pertenencia a una comunidad— entendidos como el conjunto total de signos visibles que medien el reconocimiento de lo propio/impropio dentro de la semiótica de un mundo en común. Así, la *ley* se relaciona con el organismo humano inscribiendo su sensorialidad —su ser visible, tocable, audible, reconocible, observable— en la semiótica de las normas jurídicas: todas las definiciones que estipulan el efecto que acarrearán el *haber sido visto* llevando a cabo un comportamiento ilícito.<sup>172</sup>

Ahora bien, al *expulsar* a una exterioridad interna a la propia sociedad que instituye lo ilícito, el uso excesivo de la inmunidad jurídica no puede dejar de producir la presencia y la huella de lo inhumano en el interior del mundo que trata de purificar. De ahí el peligro

---

<sup>171</sup> “El inicial conato de autoconservación (*conatus sese praeservandi*) está, de hecho, destinado al fracaso por efecto de su combinación con el otro impulso natural que lo acompaña y contradice: el inagotable deseo de poseerlo todo, que condena a los hombres al conflicto generalizado.” Esposito 2011, 93 Este elemento natural que debe ser *ordenado* e invertido por el poder político sin alterar lo que este es en esencia (violencia o poder de dar muerte) revela el mecanismo inmunitario implícito en la soberanía política: “Aquí se activa el mecanismo inmunitario. Si queda librada a sus potencias internas, a sus dinámicas naturales, la vida humana tiende a autodestruirse, porque lleva en sí algo que inevitablemente la pone en contradicción consigo misma” Esposito 2011, 94.

<sup>172</sup> No por casualidad, toda la forma teológica del poder pastoral gravita en torno al Dios que todo lo ve, el verse a sí mismo, el saberse siendo visto por Dios, el deber moral de autovigilancia que se extiende del Dios padre-cabeza de la Iglesia al cuerpo de la Iglesia, y del padre-cabeza de la familia al cuerpo compuesto de la familia (formado por la esposa y los hijos); de los deberes del hacer visible lo que no es visible y confesar voluntariamente (*exomologesis*). Todo el volumen de las *Las confesiones de la carne*, Foucault 2019, dedicado al estudio del cristianismo en la época de los padres de la Iglesia entre los siglos II y IV d.C, gravita en torno a esta problemática.

incancelable de la autoinmunidad, por el cual lo impropio puede emerger en el interior de la comunidad y ser atacada y destruida mientras es salvada de sus peligros internos. En cualquier caso, basta con destacar las siguientes características inmunológicas del poder jurídico: primero, que produce mediante el ejercicio de la negación la positividad de lo común, y segundo, que al depender de la negatividad para ejecutarse (pues la ley no se puede ejercer legítimamente contra quien no la incumple), introduce en la propia comunidad aquello que puede desencadenar las reacciones autoinmunes. En comparación con el modelo de la peste y el modelo de la viruela, la ley pertenece a la intersección de las imágenes y los símbolos, y no afecta a los cuerpos físicos ni a los seres vivos salvo que estos se inscriban en los códigos jurídicos como signos. Como veremos en el próximo capítulo al hilo de las comunidades judías, el sueño de una comunidad existencial “pura” (liberada del mal que sostiene en desequilibrio los procesos de inmunización jurídica) es el signo de identidad de la violencia (autoinmune) ejercida por el absolutismo teológico.

β. El modelo de la peste: composición/descomposición disciplinaria de las fuerzas físicas.

La pirámide disciplinaria ha constituido la pequeña célula de poder en el interior de la cual la separación, la coordinación y el control de las tareas han sido impuestos y hechos eficaces; y el reticulado analítico del tiempo, de los gestos, de las fuerzas de los cuerpos ha constituido un esquema operatorio que se ha podido transferir fácilmente de los grupos que someter a los mecanismos de producción (...) El análisis técnico del proceso de producción, su descomposición “maquinal” se han proyectado sobre la fuerza de trabajo que tenía como misión asegurarla: la constitución de estas máquinas disciplinarias de las que están compuestas, y con esto ampliadas, las fuerzas individuales que asocian es el efecto de esta proyección. Digamos que la disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo es reducida con el menor gasto como fuerza “política” y maximizada como fuerza útil. (Foucault 2012c, 255)

A diferencia del poder jurídico, que prohíbe, el poder disciplinario prescribe. No trabaja sobre la virtualidad de lo posible o de lo que, por haber sido, podría llegar a ser, sino en lo que Foucault denomina el complemento de lo real, o el *desvío negativo* sin el cual lo no desviado o anormal —lo normativo— no sería posible —“En cierto modo, la disciplina trabaja en lo complementario de la realidad. El hombre es malvado, el hombre es malo, tiene malos pensamientos, malas tendencias, etcétera” (Foucault 2008, 59)—. De aquí que su inscripción en las fuerzas físicas y mecánicas de la realidad siempre aparezca mediada por los efectos morales vinculados a la producción de *rectitud* o de perfecto acoplamiento entre las cosas y el

orden de la representación.<sup>173</sup> Inscrita en el tiempo del reloj y del calendario, y desplegada en cuadrículas espaciales divisibles en células y casillas, la disciplina habita un cosmos arquitectónicamente *aritmórico* (por utilizar el concepto de Georgescu-Roegen) donde todo lo no *encasillable* o *contable* cae a priori en el no-ser de la anomalía sancionable.

Desde *La historia de la locura* (1961) hasta *Vigilar y Castigar* (1975) pasando por *Los anormales* (curso de 1974-1975), la emergencia de la disciplina en la época clásica señala al modelo de la peste como *interfaz* que desplaza a la ceguera epistemológica característica del modelo de la lepra. Aunque éste no altera su dependencia operacional respecto de la demarcación tajante entre un adentro y un afuera del campo en que define su ejercicio, la peste ya no remite a masas flotantes comunitariamente diferenciables, sino a territorios geográficamente localizados. Sobre ellos, la puesta en cuarentena de los apestados comienza siempre fijando un perímetro. Lo que el modelo de la lepra era a la ceguera del poder soberano respecto de todos los cuerpos que excluía, el modelo de la peste nace de la voluntad de desplegar un campo de visibilidad absoluta dentro del cual el poder pueda vigilar, evaluar y corregir hasta el más ínfimo detalle corporal de las anatomías legibles que caen dentro de su campo:

En primer lugar, una estricta división espacial: cierre, naturalmente, de la ciudad y del "terruño", prohibición de salir de la zona bajo pena de la vida, sacrificio de todos los animales errantes; división de la ciudad en secciones distintas en las que se establece el poder de un intendente. Cada calle queda bajo la autoridad de un síndico, que la vigila; si la abandonara, sería castigado con la muerte. El día designado, se ordena a cada cual que se encierre en su casa, con la prohibición de salir de ella so pena de la vida. El síndico cierra en persona, por el exterior, la puerta de cada casa, y se lleva la llave, que entrega al intendente de sección; éste la conserva hasta el término de la cuarentena. (Foucault 2012c, 227)

A esta voluntad de saber/poder Foucault la denominará *panoptismo*, en referencia al Panóptico ideado por el pensador utilitarista inglés Jeremy Bentham (2012c, 232-237). Refiere, por un lado, al principio del poder que ve sin ser visto, e inocular en los cuerpos que captura la ficción de estar siendo constantemente vigilados, automatizando y economizando la efectividad del poder. Por otro, señala al conjunto de tecnologías políticas que, desde la primera mitad del siglo XVIII, hicieron posible una colosal expansión del campo de acción y cognición del poder político al conquistar y producir para éste un objeto preciso: la

---

<sup>173</sup> El despliegue de las tecnologías disciplinarias se produce en el umbral de la *episteme clásica* y como correlación de una nueva forma de orden implícito en el saber. Tal y como señala Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966), esta episteme se estructura desde la triple alianza entre la *mathesis*, como divisibilidad aritmética de las realidades representables en el cuadro general de las equivalencias del saber verdadero, la *clasificación taxonómica*, que hace pensable el orden de su unidad/divisibilidad, y el *análisis genético*, en relación a los orígenes unitarios sobre los que deben poder plegarse todas las ramificaciones. "Vemos que estas tres nociones —*mathesis*, *taxinomia*, *génesis*— no designan tanto dominios separados, como una red sólida de pertenencias que define la configuración general del saber en la época clásica" Foucault 2010b, 80.

superficie anatómica o físico-mecánica de los fenómenos *individuales* como producto general de la individualización de los fenómenos; un objetivo concreto: “difundirse en el cuerpo social; su vocación es convertirse en él [en] una función generalizada” (Foucault 2012c, 240), y un origen histórico igualmente preciso: la ciudad apestada.<sup>174</sup>

Vinculada en su funcionamiento al gobierno de las fuerzas físicas, la capacidad de *descomposición* (disciplinario) y *composición* (anabolismo) de la disciplina señala dos momentos no sucesivos sino simultáneos: en el acto de separar, la disciplina distribuye los elementos sobre el diagrama que los individualiza. En ese momento transforma en *individualizable* aquella dimensión de la realidad que en su origen (antes de su ejercicio) señalaba a una física humana no gobernables: multitudes y masas humanas que no se dejaban contar, clasificar, ordenar, corregir, moralizar, rectificar, disciplinar. Una vez realizado el proyecto normativo, este no solo existe en la interfaz del sujeto disciplinario, sino que ha sido *realizado* sobre la materia humana que asimila esa forma: “El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación «ideológica» de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder llamada *disciplina*” (Foucault 2012c, 225) Dicha *individualidad* que no es una ficción, pero tampoco es *algo* en sentido sustancial, tiene cuatro características fundamentales:

puede decirse que la disciplina fabrica, a partir de los cuerpos que controla, cuatro tipos de individualidad, o más bien, una individualidad dotada de cuatro características: es celular (por el juego de la distribución espacial), es orgánica (por el cifrado de las actividades), es genética (por la acumulación del tiempo), es combinatoria (por la composición de las fuerzas). (Foucault 2012c, 194)<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> En *Vigilar y castigar* volvemos a encontrarnos con la contraposición *negativo-negativo* destacada por Esposito, cuando se dice: “La ciudad apestada ofrecía un modelo disciplinario excepcional: perfecto pero absolutamente violento; a la enfermedad que aportaba la muerte, el poder oponía su perpetua amenaza de muerte; al vida estaba reducida a su expresión más simple; el ejercicio minucioso del derecho de la espada se dirigía contra el poder de la muerte” (2012c, 240) La modelización del fenómeno, entendida como *inversión de la negatividad en positividad*, de la experiencia de la recepción a la capacidad productiva, define el tránsito de la peste a la disciplina. El mismo pasaje continúa: “El Panóptico, por el contrario, tiene un poder de amplificación; si acondiciona el poder, si quiere hacerlo más económico y más eficaz, no es por el poder en sí, no por la salvación inmediata de una sociedad amenazada: se trata de volver más fuertes las fuerzas sociales —aumentar la producción, desarrollar la economía, difundir la instrucción, elevar el nivel de la moral pública; hacerlas crecer y multiplicar—. (2012c, 240) Véase: lo que no se pierde con la inversión es la forma violenta con la que se ejerce una fuerza semántica, si se quiere, y de sentido contrario al desvío normativo.

<sup>175</sup> Nótese que con esta caracterización la individualidad que se deduce del esquema de Foucault-Canguilhem y del esquema marxiano son perfectamente convergentes. Para Marx el “organismo laboral” se constituye mediante el ensamblaje de los organismos singulares (implicados en tanto que *trabajadores* por el proceso de trabajo mediado por el capital) con los órganos sociales privatizados (medios de producción) dando lugar a una unidad cooperativa dentro de la cual cada organismo aumenta, a despecho de la Biblia, su estatura normal. De la misma forma, la individualidad genética, combinable, celular y orgánica de la disciplina explica la pluralidad de “organismos sociales” producibles mediante socio-biosíntesis en los procesos anabólicos del cuerpo social.

En términos fisiológicos, el conjunto de transformación mediado por la disciplinas coincide con el internamiento del poder político en la microfísica que este instituye sobre la mecánica de los organismos humanos. Si la ley se apoyaba sobre las diferencias sensibles o atmosféricas (las marcas en la piel, en el lenguaje, en los gestos, en los símbolos, lo que antes denominamos “antígenos comunitarios” como conjunto total de los signos que permitían el reconocimiento de la pertenencia a un mundo en común), la disciplina se inscribe en la motricidad del hueso y del músculo. Su órganos exosomáticos no son, por tanto, una *extensión de la vista/vigilancia de Dios* frente a lo inhumano (tal y como sucede con el modelo de la lepra), sino, por una parte, una extensión de la vista del soberano frente a la anomalía encarnada en las fuerzas improductivas, y el proyecto normativo del ensamblaje anatómico de los cuerpos en los campos de cultivo, en las minas, en los talleres, en las galeras, en los espacios de encierro, en la maquinaria... que permita transformar la fuerza de trabajo en fuerza productiva. Es decir (y nótese que todavía no ofrecemos una descripción histórica del dispositivo, sino funcional): deshacer multitudes sediciosas e insurrectas, dispersar masas mendicantes, delictivas y/o perezosas, desarticular las bandas y organizaciones criminales para producir los cuerpos dóciles que, solo cuando son correctamente distribuidos y encauzados hacia sus respectivos órganos sociales se tornan productivos —los cuerpos dóciles—. Sobre la función diferencial aritmética de la edad y del sexo: ciertos organismos a la escuela, otros a los talleres, otros a los espacios domésticos, otros a las prisiones. Sobre la función racial del color: los salvajes deberán ser civilizados/humanizados por el trabajo, los esclavos distribuidos en las plantaciones.

En líneas generales, Foucault señala seis grandes efectos morfológico-fisiológicos (operaciones relativas a estructuras tecnológicas) como síntomas de la operatividad de un cuerpo social esquelética y muscularmente dotada de aparatos de poder disciplinario:

1°. *Bidireccionalidad o transitabilidad de la fuente de la patología (corporal) a la fuente de la corrección (social)*. De este modo, el organismo humano, como fuente de desvíos, es enredado con tecnologías sociales productoras de normas y correcciones: “Establece una gradación lenta, continua, imperceptible, que permite pasar como de manera natural del desorden a la infracción y, en sentido inverso, de la trasgresión de la ley a la desviación respecto de una regla, una medida, de una exigencia, de una norma”. (Foucault 2012c, 349).

2°. *Capacidad de encauzamiento de agentes y formas anómalas en el interior de un circuito institucional cerrado*. Del nacimiento en el hospital al cementerio, pasando por la escuela, la fábrica, el hospital (si el desvío es causado por la enfermedad) o la prisión (si el desvío es causado por la criminalidad). Canales de encauzamiento biográfico —o de diferenciación somático-celular— con la capacidad de *discriminar* jerárquicamente la circulación y fragmentación de las masas a través de ellos. A diferencia de la lepra: “El sistema carcelario no rechaza lo inasimilable arrojándolo a un infierno confuso: no tiene exterior” (Foucault 2012c, 352).

3° *Legitimación y naturalización del poder y del derecho a castigar en el interior de los circuitos del encauzamiento disciplinario*: “logra volver natural y legítimo el poder de castigar y rebajar por lo menos el umbral de tolerancia a la penalidad. Tiende a borrar lo que puede haber de exorbitante en el ejercicio del castigo” (Foucault 2012c, 352) (352). En este sentido, la disciplina disminuye el riesgo de conflictos internos o reacciones autoinmunes en los que dos fuerzas “propias” de un cuerpo social se enfrentan entre sí.<sup>176</sup>

4°. *Transformación de la ley reubicada por la emergencia del dispositivo disciplinario*. Se trata de una nueva forma de ejercer la ley que expresa la *artificial-naturalidad* del derecho. Marcado por un inmenso “apetito de medicina”, la ley obligará y promoverá que todo castigo no sea sino una forma de curar; aquella que el castigador ejerce con la misma vocación que el médico cuando causa dolor al paciente: “es la economía del poder que ejercen, y no la de sus escrúpulos o de su humanismo, la que les hace formular veredictos «terapéuticos» y decidir encarcelamientos «readaptadores»” (2012c, 355).

5°. *Articulación espaciotemporal de la observación evaluadora de la diagnosis y la intervención correctora de la praxis terapéutica*: “garantiza a la vez, las captaciones reales del cuerpo y su perpetua observación (...), su funcionamiento panóptico le permite desempeñar este doble papel (Foucault 2012c, 355).

6°. *Efectividad extrajudicial del archipiélago carcelario para la producción de un orden social*. La prisión no se limita a encerrar, sino que genera todo un entramado de “vínculos y efectos extrajudiciales” que explican la estabilidad inercial de un órgano social (la prisión) que fue instituido huérfano de las justificaciones correctoras y reparadoras que más tarde lo apadrinaron. A juicio de Foucault, la prisión sirvió para producir su exterior como un *medio delincencial* que lejos de estar orientado a la erradicación de la delincuencia permitió

---

<sup>176</sup> “Rigurosa economía que tiene como efecto hacer lo más discreto posible el singular poder de castigar. Nada en él recuerda ya el antiguo exceso del poder soberano cuando vengaba su autoridad en el cuerpo de los suplicados” Foucault 2012c, 353.

su consolidación y definición nominal. Al mismo tiempo, argumenta Foucault, la ilegitimidad de la prisión sirve como diferencial legitimador para el resto de las tecnologías políticas que comenzarán a funcionar junto ella y como alternativas a la misma.<sup>177</sup>

En suma: a diferencia del dispositivo de la ley, el dispositivo de disciplina y la *urgencia* de componer/descomponer grandes volúmenes de materia humana solo resulta inteligible cuando se admite la aglomeración de los organismos humanos en el medio artificial como problema de fondo de la novedad histórica (no tecnológica) que anuncia la biopolítica foucaultiana. Y aunque la disciplina se diferencie de la *inmunización jurídica* en el hecho de que no opera del mismo modo, su funcionamiento, en la medida en que disminuye la fuerza política del cuerpo humano al tiempo que aumentan su fuerza productiva, no dejan de tener efectos colaterales de inmunización. Aunque Foucault señale un efecto de desplazamiento, tal y como ha señalado Rodrigo Castro Orellana, “estos dos esquemas de poder: la *exclusión del leproso* y la *inclusión del apestado*, pueden perfectamente ser compatibles entre sí” (2009, 168).<sup>178</sup> Sobre el eje anatómico de las fuerzas propias/impropias de un estado y un territorio, la explotación disciplinaria de las fuerzas propias rebaja la necesidad del castigo espectacular. Ya no es preciso aterrorizar a las multitudes despedazando los cuerpos en la exhibición de los suplicios. Ahora la fuerza del cuerpo es despedazada en jornadas, horas, minutos y segundos sin que el poder haya tenido siquiera que hacer acto de presencia. Basta con que la ley autorice y soporte las normas y los reglamentos para que el vigilante de fábrica, cada policía, cada jefe de hospital o cada maestro de escuela se instituya como prolongación del poder soberano.

γ. El modelo de la viruela y la circulación homeostática: la inoculación estratégica de los flujos bioeconómicos.

La enumeración exige tipos de cosas o personas que poder contar. Contar significa tener hambre de categorías [Counting is hungry for categories]. Muchas de las categorías que ahora usamos para describir a las personas son productos de las

---

<sup>177</sup> “A medida que la medicina, la psicología, la educación, la asistencia y el «trabajo social» se van quedando con una mayor parte de los poderes de control y de sanción, el aparato penal, en compensación, podrá medicalizarse, psicologizarse, pedagogizarse; y con ello se vuelve menos útil el eje que constituía la prisión” Foucault 2012c, 357.

<sup>178</sup> “De hecho, en este punto reside la clave del análisis que Foucault desarrolla sobre la sociedad disciplinaria durante el siglo XIX. En tal sentido, el pensador francés destaca el proceso por medio del cual la población de los “hombres infames” -es decir: locos, delinquentes, enfermos- deja de ser objeto de mareaje y encierro indiferenciado para ser incorporada a espacios analíticos y disciplinarios como el asilo, la cárcel o el hospital. Dicho desplazamiento decisivo supondría tratar a los leprosos como apestados, dentro de una nueva lógica que rescata la división binaria y la marcación características del *modelo de la lepra* (normal-anormal, sano-enfermo), así como la distribución diferencial propia del *modelo de la peste* (vigilancia, recorte de lugares y movimientos, etcétera).” Castro Orellana 2009, 168.

necesidades de la enumeración (Hacking 1983, 280; la traducción es nuestra).

La ley prohíbe y rechaza. La disciplina prescribe, ordena e individualiza, la seguridad, en cambio, tiene la función esencial: “de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule. Esta regulación en el elemento de la realidad es, creo, lo fundamental de los dispositivos de seguridad” (Foucault 2008, 59). Su espacio, por ende, no es el de la virtualidad de lo posible ni el de la desviación o anomalía que deba ser exhaustivamente corregida, sino un espacio dinámico sujeto a fenómenos aleatorios en el que se comprende dentro de un circuito semicerrado (abierto a flujos de entrada y salida) la circulación de aquellos elementos considerados valiosos para la conservación/alteración de una *población*<sup>179</sup> dentro de un estado de *normalidad*. En tal sentido, la *población* no es la suma total de organismos humanos que habitan un territorio, sino el conjunto de procesos estadísticamente inteligibles que oscilan en torno a un valor promedio y dos umbrales críticos (como con los niveles de glucosa en sangre, uno por defecto y otro por exceso).

En este momento es preciso destacar dos ideas importantes para evitar extravíos teóricos innecesarios. En primer lugar, aunque Foucault vincule los dispositivos de seguridad al modelo de la viruela, su función reguladora no es primordialmente inmunológica,<sup>180</sup> sino *homeostática*. En este sentido, la operación aparejada a los dispositivos de seguridad es la *inoculación homeostática*: operaciones que tratan de mantener un equilibrio en torno a un *valor promedio* que permite diferenciar tendencias o funciones estadísticas que deben permanecer alejadas de umbrales de riesgo y umbrales críticos.

Esta tecnología de poder, esta biopolítica, va a introducir mecanismos muy diferentes de los correspondientes a los mecanismos disciplinarios. (...) El interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales (...), será preciso modificar y bajar la morbilidad; habrá que alargar la vida; habrá que estimular la natalidad. Y se

---

<sup>179</sup> Cada dispositivo implica un modo diferenciado de gobernar el espacio. Según Ramírez Macías y Martínez Hernández, en el caso de la población lo característico de la seguridad sería la *serialización estadística*: “Nótese como en cada uno de estos diagramas de poder (la soberanía, las disciplinas y la seguridad) se dispone de técnicas que gestionan el espacio de formas muy singulares; toda vez que bajo el modelo de soberanía se lleva a cabo una *bipartición* del espacio con motivo de la lepra, el modelo disciplinario instrumentará una *cuadrícula* de la ciudad para enfrentar la peste y, por su parte, los dispositivos de seguridad optarán por *serializar* el espacio estadísticamente ante la amenaza de la viruela” Ramírez Macías, José de Jesús y Martínez Hernández 2018, 39.

<sup>180</sup> La seguridad no puede incidir sobre cuerpos singulares o individuales de la manera en que la ley puede actuar con acusaciones *ad hominem*. En este sentido, tanto el derecho como la inmunidad adquirida mantiene un vínculo con la capacidad de registrar e incidir en el acontecimiento singular que los dispositivos de seguridad no tienen, precisamente, por estar vinculados a los equilibrios globales o de conjunto. Dicho con una metáfora: de la misma manera que la arteria no existe para un glóbulo, sino para la contención tensional de flujos sanguíneos, lo que Foucault denomina seguridad como correlato de tecnologías de saber/poder de la población, como las calles, las avenidas o las autopistas, están pensados para un tráfico continuo de organismos humanos distribuidos en series diferenciadas.



trata, sobre todo, de establecer mecanismos reguladores que, en esa población global con su campo aleatorio, puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones; en síntesis, de instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos. (Foucault 2010a, 211)

...una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos. Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una *homeostasis*: la seguridad del conjunto respecto a sus peligros internos (2010a, 213).

Segunda: aunque el par seguridad-viruela señale a la supuesta captura de la realidad biológica de una población humana,<sup>181</sup> no puede perderse de vista en ningún momento que el objetivo principal de la seguridad es la adecuación entre los flujos biológicos y los procesos económicos. *Detrás los dispositivos de seguridad no hay flujos biológicos que no sean bioeconómicos*. Es decir: la *salud* que trata de conservar mediante su capacidad de intervención/regulación en la vida biológica de la población no es la salud biológica en general, sino la salud de la población como realidad *bioeconómica*: tasas de natalidad, de morbilidad, riesgos de enfermedad o accidente, distribución geográfica de contagios más allá o más acá de un valor considerado como promedio u óptimo (de lo contrario no habría exceso ni defecto, solo cantidades sin carga axiológica para el poder político). El problema central ha sido claramente identificado por Ian Hacking:

Después de 1800, hubo un cambio radical en la forma en que se clasificaba a las personas en términos de ocupación. Se podría decir que se produjo porque surgieron nuevas ocupaciones con la nueva industrialización, por supuesto. Pero que se clasificaran de la manera en que las agrupamos no era una característica inevitable de la organización de las fábricas. Al contrario, los burócratas —incluso los mismos inspectores de fábrica o la gente de la Cámara de Comercio [*Board of Trade*]

— diseñaron clasificaciones fácilmente contabilizables en las que todo el mundo tenía que caer, y así lo hicieron. (Hacking 1983, 280; la traducción es nuestra)

Estas dos ideas deben orientar la lectura para no confundir el momento de la modelización, que Foucault sitúa en los fisiócratas franceses de la segunda mitad del siglo XVIII, con el momento de los dispositivos de seguridad entre los siglos XVIII y XIX. Por ejemplo, Ian Hacking sitúa en el periodo 1820-1840 la ruptura clave que define el tránsito al funcionamiento de la biopolítica. A ambos momentos refieren problemas distintos: al momento de la modelización, la emergencia del modelo de la circulación para confrontar el problema de la escasez de grano, y al momento del dispositivo, el despliegue de tecnologías indirectas para el gobierno económico de los flujos de organismos humanos que, además de

---

<sup>181</sup> Al comienzo del curso de 1978 Foucault comienza definiendo el biopoder como: “conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales, podrá ser parte de la política” Foucault 2008, 13.

nacer, enfermar, contagiarse y reproducirse, se ven afectados por una hambre que deberá ser encauzada hacia el salario, evitando que desemboque en un aumento tanto de la criminalidad o de la resistencia política ya consista ésta en el destrozo de las máquinas o en la afiliación sindical o partidista. De un momento a otro, lo que comunica y encauza todo el movimiento son tres constantes:

Primero, la ciudad o *medio urbano*<sup>182</sup> como espacio circulatorio en el que el modelo de la viruela termina cristalizando en dispositivos de seguridad. Todos los problemas de los que se ocupan estas tecnologías —la escasez de grano, las revueltas campesinas, las epidemias, los contagios— “tienen entre sí un lazo muy visible, muy notorio: están vinculados al fenómeno mismo de la ciudad” (Foucault 2008, 72). Segundo, este conjunto de prácticas comparte el hecho de estar confrontadas a un espacio saturado de acontecimientos aleatorios (enfermedades epidémicas, contagios, probabilidades, malas cosechas, sequías, plagas, revueltas) frente a los cuales sus acciones no pueden ser programadas en un calendario. Su rasgo espaciotemporal es antes *kairológico* que cronológico: no exige ser puntual, sino saber diferenciar los momentos oportunos/inoportunos para actuar. Tercero, todas estas prácticas están vinculadas a los problemas técnicos derivados del gobierno de las cosas que se desplazan, por ello: “todas las cuestiones planteadas (...) giran en definitiva, y en mayor o menor medida, alrededor del problema de la circulación” (Foucault 2008, 73).

La relación de estos dispositivos de seguridad con la viruela y con el modelo de la viruela (aquel que permite la inoculación estratégica de los flujos bioeconómicos benignos y la limitación de los malignos o patológicos) nos sitúa en el seminario del 11 de enero de *Seguridad, territorio, población*. En esa clase en la que Foucault va a presentar la distinción entre el sistema legal, los mecanismos disciplinarios y dispositivos de seguridad en continuidad con los modelos de la lepra (como partición binaria), la peste (como cuadrícula con beneficios epistémicos) y la viruela, que ya no señala prácticas ni de *exclusión inclusiva*, ni de *inclusión individualizante* orientada a la puesta en cuarentena, sino *prácticas de inoculación* (2008, 22). En

---

<sup>182</sup> “¿Qué es el medio? —se pregunta Foucault— Es lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Se trata, por lo tanto, del soporte y elemento de circulación de una acción” Foucault 2008, 34. Al mismo tiempo, es el espacio en que se realiza el: “cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en causa de otro lado” Foucault 2008, 35. Debido a esta circularidad global de las causas/efectos, a partir del siglo XVIII, se irá haciendo patente la necesidad de producir un medio capaz de dar ser funcional en cuatro planos simultáneamente: i. higiene: el alcantarillado para la gestión de aguas claras y fecales, vinculado a la historia de las ciudades modernas por las recurrentes epidemias de cólera, y a las revueltas promovidas por la insalubridad de las ciudades industriales; ii. comercio: proliferación de calles comerciales, zonas peatonales, aceras, escaparates, que van prefigurando la emergencia de la sociedad de consumo como factor integrado en el cálculo del urbanismo; iii. vigilancia: para la intervención diferenciada de los elementos lícitos de los delictivos, y iv. adaptabilidad evolutiva o dinamismo adaptativo “a lo que puede pasar” Foucault 2008, 33.

este momento ya veríamos formulados las tres grandes tecnologías que trata de conformar y articular el poder político durante la segunda mitad del siglo XVIII: 1. *lepra-soberanía-territorio*, 2. *peste-disciplina-cuerpo individual*. 3. *viruela-seguridad-población*. Pero Foucault vuelve a quebrar la cadera del lector para decir: “bien, sí..., pero no es eso y no creo que funcione. No funciona ante todo, porque el problema de las multiplicidades es un problema con el que ya nos topamos en relación con la soberanía y la disciplina” (2008, 23).

Pero ¿qué es exactamente lo que no funciona? Lo primero que es preciso señalar es el hecho de que la tríada lepra, peste, viruela sirven a Foucault para señalar e ilustrar modelos abstractos asociados a operaciones concretas (exclusión jurídica, inscripción físico-anatómica y regulación homeostática), y no tanto a correlaciones históricas rígidas ni puras (como veremos, muchas de las prácticas que Foucault vincula al modelo de la lepra se dan en contextos de pestilencia; tampoco es posible disociar completamente la disciplina del poder pastoral). Por otra parte, estas tres series, lejos de estar estructural y funcionalmente diferenciadas (lejos de mostrar el cuerpo tentacular de un poder con una sola cabeza), señalan a un campo amorfismo, de indiferenciaciones problemáticas, de superposiciones confusas que desencadenan interferencias. No señalan a las soluciones del poder político en la segunda mitad del siglo XVIII. Más bien, servirán para señalar sus problemas a la hora de articular las operaciones del poder jurídico, disciplinario y securitario. Es decir, solo virtualmente dibujan el cuerpo ideal que al poder político le gustaría tener, precisamente, porque no lo tiene:

Estos elementos suscitaron en los siglos XVII y XVIII toda una masa de problemas ligados al desarrollo de los Estados administrativos, para los cuales la especificidad jurídica de la ciudad representaba una situación difícil de resolver. En segundo término, el crecimiento del comercio y luego, durante el siglo XVIII, el aumento demográfico urbano, planteaban el problema de su confinamiento y encierro detrás de unos muros. El mismo problema se presentaba también con el desarrollo de las técnicas militares. Y por último, la necesidad de intercambios económicos permanentes entre la ciudad y su entorno inmediato para la subsistencia y su entorno lejano para sus relaciones comerciales, [hacía que] el encierro de la ciudad, su situación de enclave, [representaran así mismo] un problema. Y en términos generales la cuestión pasa por ese desenclave espacial, jurídico, administrativo y económico de la ciudad; de eso se trata en el siglo XVIII: resituarse la ciudad en un espacio de circulación. (2008, 24–25)

Resituarse la ciudad en un espacio de circulación; facilitar la fluidez de los intercambios de las ciudades con su exterior, comunicarlas, abrirlas al mundo para que este pueda atravesarlas sin chocar con las murallas de un ordenamiento urbano tan obsoleto como el antiguo régimen; adaptar tanto la aglomeración como la movilidad de los organismos humanos a este nuevo régimen circulatorio dentro del cual —como diría el barón Haussmann encargado de la reforma de París— la ciudad debe estar saneada y ser capaz de mejorar sus marcas de

circulación (el tiempo que se tarda en llegar de un punto A a un punto B) de la misma forma que un atleta.<sup>183</sup> De hecho, el puente metafórico entre la circulación urbana y la circulación sanguínea nos sitúa directamente en el origen de la emergencia de la población como *espacio circulatorio* estadísticamente inteligible y biopolíticamente regulable. Como sabemos, esta relación entre la riqueza y la circulación (la economía todavía no podía ser pensada como esfera autónoma de lo real) se remonta al pensamiento de los llamados fisiócratas (del griego: *Physis*, naturaleza, y *Kratos*, poder) que aspiraban a armonizar el poder político con las leyes de la naturaleza.<sup>184</sup>

El principal representante intelectual de esta corriente de pensamiento era el médico François Quesnay, autor de la célebre *Tableau économique* [Tabla económica] de 1758. En tal sentido, la radical novedad que la *Tabla económica* de Quesnay es el haber trasladado al análisis matemático-cuantitativo de los flujos comerciales el modelo hidráulico de la circulación sanguínea. Dentro de este modelo semicerrado (donde la riqueza solo podía provenir de la agricultura aunque pudiese llegar desde el comercio exterior) nos encontramos la transmisión lineal y circular de las causas y de los efectos de cada una de las partes al conjunto característico del pensamiento fisiológico mecanicista. De este modo, y esto es lo crucial, la subida de la presión en un punto (i.e. el alza de los precios) podía ser absorbida y/o

---

<sup>183</sup> Mucho antes de la llegada de Haussmann, la relación entre la circulación y la higiene ya estructura la percepción estratégica de las autoridades políticas como respuesta *urgente* (más de cuatro décadas postergada) a las epidemias que asolaban la ciudad de París desde principios del siglo XIX. Como ha señalado Quijano Ramos: “La importancia de las epidemias como factor impulsor para la remodelación urbanística de París no debe ser pasado por alto. En 1832 una tremenda epidemia de cólera5 asustó a las clases medias, que vieron la necesidad de sanear y airear el urbanismo del centro. Esta epidemia se repitió en 1848, causando 19.000 víctimas. A fines de 1830, el prefecto Rambuteau comprueba las confusiones de la circulación y la necesidad de higiene: «hay que hacer circular el aire y los hombres»” Quijano Ramos 2011, 4 Hasta el barón Georgès-Eugene Haussman (1809-1891), encargado de la reforma de París por Napoleón III y figura capital de la biopolítica urbana parisina, casi todo el crecimiento demográfico francés y la inmigración venían siendo absorbidos por la capital sin que esto desembocase en la modernización de la ciudad. En 1801 París tiene medio millón de habitantes, en 1876 tiene dos millones de habitantes, es decir, al igual que Londres, se había cuadruplicado en menos de cien años. Para una visión ampliada de la centralidad de Haussmann en la modernización de París véase la primera parte de la magnífica *Paris. Capital de la modernidad*, de David Harvey 2003.

<sup>184</sup> La llamada escuela de pensamiento fisiocrático refiere a una corriente de pensamiento económico-político de mediados del siglo XVIII, y que se enmarca en el conjunto de los debates doctrinales precientíficos del pensamiento económico en oposición a la comprensión mineral de las riquezas. Es decir, si para los mercantilistas de los siglos XVI, XVII y XVIII la idea de que las reservas de oro y plata constituían la medida de la riqueza de un estado, los fisiócratas se caracterizaron por rechazar la identificación de la riqueza con el dinero, y defender que no era el oro ni la plata, sino la agricultura la fuente de todas las riquezas del Estado. Esto es lo que postula la tercera de las Máximas Generales de un Reino Agrícola de Quesnay, algo así como los mandamientos de la fisiocracia: “III. Tierra, Agricultura, Fuente Única de Riquezas: Que el soberano y la nación no pierdan nunca de vista que la tierra es la única fuente de las riquezas; y que es la agricultura la que las multiplica. Porque el aumento de las riquezas asegura el de la población; los hombres y las riquezas hacen prosperar la agricultura, extienden el comercio, animal la industria y perpetúan las riquezas. De esta fuente abundante depende el éxito de todas las partes de la administración del reino” Dupont de Nemours et al. 1985, 47.

contrarrestada en otro punto (i.e. el alza de la competencia). Como ha señalado Franck-Dominique Vivien:

Uno de los aportes de la *Tabelan économique* de Quesnay reside en la representación del orden social en términos de ajustes económicos globales (...) [Según] Vernard Folet [1973] ciertas características de este zigzagueante *Tableau* remiten a la experiencia médica y quirúrgica de ese especialista en aspectos relacionados con el flujo sanguíneo que era Quesnay, uno de los raros saberes que en el siglo XVII se interrogaban verdaderamente sobre lo que es la vida. Efectivamente, los trabajos de William Harvey (1628) sobre la circulación de la sangre, las metáforas de un cuerpo social irrigado por la riqueza eran frecuentes, por lo cual no es nada sorprendente que los fisiócratas escribieran sobre ellas. Sin embargo, sabiendo que el médico Quesnay fue un usuario de procedimientos experimentales hidráulicos y un gran lector de Descartes, hay que decir que esa “máquina económica”, qué él afirma representar en su *Tableau*, se asemeja mucho a un organismo vivo” (Vivien 2000, 31–32).

Este modelo epistémico (que soporta la transmisiones lineal y mecánica de los movimientos) está en la base de la *inoculación estratégica* que Foucault señala como operación o efecto formalmente inscrito en el modelo de la viruela. Como sabemos, su identificación se encuentra en la *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains* de Louis-Paul Abeille, discípulo como Jaques Turgot (1727-1781) de Vincent de Gournay (1712-1759), con quienes Abeille comparte el proyecto programático de la abolición de las restricciones aduaneras al comercio y a la industria. Por ello la fórmula “*laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même*” [dejen hacer y dejan pasar, el mundo va solo] que suele ser atribuida a Gournay, debe ser interrogada primero sobre el plano de los saberes que hacían pensables los problemas de la circulación, y sólo más tarde debe ser referida a la historia del liberalismo económico que la hará célebre. De lo contrario, confundiremos lo que hace célebre a un modelo con el origen del mismo.

El problema, señalado por Foucault tanto en *Seguridad, territorio, población* (1978) como en *Nacimiento de la biopolítica* (1979), refiere al modo y al espacio en que los razonamientos de Abeille se encadenan en el interior de un circuito lógico cerrado: si ante la perspectiva de la escasez de grano el poder político fija los precios y trata de obligar a los comerciantes a venderlos a un precio más bajo del deseado por los mercaderes, entonces surge tanto el desaliento de la producción como las prácticas de acopio. Esto produce a su vez que el grano no llegue a los mercados y/o que los campesinos no pueden comprarlo, lo que desencadena más tarde la escasez artificial<sup>185</sup> y los famosos motines de subsistencias que obligan al poder

---

<sup>185</sup> “Abeille razona entonces de la siguiente manera. En el fondo, dice, ¿Qué es una escasez? Nunca es la ausencia pura y simple, la falta total de artículos de subsistencia para una población. Pues de ser así sencillamente se moriría. Se moriría en algunos días o algunas semanas, añade, y jamás se ha visto la desaparición de una población entera por falta de alimentos. La escasez, dice, es «una quimera». Vale decir que, por pequeña que sea la cosecha, siempre hay una cantidad suficiente para alimentar a la población durante diez meses, u ocho, seis; por lo tanto, al menos durante cierto tiempo, la población podrá vivir. (...) En el momento que se advierte

político a gastar riquezas reprimiendo a quienes en otras condiciones la estarían produciendo. ¿Cómo cortocircuitar la cadena a-e? Abeille dice: dejemos que suban los precios (2008, 51). Si se permite el alza de los precios (*dejar hacer*) estos se toparán con un techo o descenderán por el efecto de la competencia y ante la perspectiva de las importaciones semestrales que devaluarán su grano. Si, al mismo tiempo, se permite la entrada del grano extranjero (*dejar pasar*), las malas cosechas de un territorio, y su carestía, se verán compensadas con las buenas cosechas de otro, donde será beneficioso transportar el grano a otro mercado (2008, 50–53). Mediante la *inoculación controlada*, observa Foucault, aquello que es preciso combatir termina neutralizándose:

el fenómeno de la escasez y carestía provocado por una mala cosecha en un momento dado va a inducir, por toda una serie de mecanismos colectivos e individuales a la vez (...) el elemento que poco a poco va a corregirlo, compensarlo, frenarlo y finalmente anularlo. Es decir, que el alza provoca la baja. La escasez será anulada a partir de la realidad de ese movimiento que lleva hacia ella. De modo que, en una técnica como ésta de libertad pura y simple de circulación de los granos, no puede haber escasez. Como dice Abeille, la escasez es una quimera. (2008, 52)

La aparición de esta inoculación estratégica en las “prácticas reales de población y gobierno de Europa occidental” (2008, 67) solo puede ser entendida como un juego de reflejos miméticos bidireccionales entre prácticas científicas que comparten el medio urbano como espacio en el que se ven y reconocen unas a otras. Así, el éxito preventivo de la variolización de la vacunación<sup>186</sup> se refleja en el modelo del médico Quesnay y hace de Quesnay un *docto* de su época versado tanto en los tratados de William Harvey como en matemática y estadística. En esta época —recuerda Foucault— el cálculo matemático y probabilístico es “una suerte de agente de integración dentro de los campos de racionalidad aceptables y aceptados en la época” (2008, 68). En este sentido, nótese, la mimesis entre la economía política y la medicina no expresa el préstamo de un saber cerrado a un saber cerrado. Refiere a la apertura y juego de refuerzos epistemológicos característicos que se producen entre prácticas científicas distintas que formarían parte de una misma episteme. Como un economista que mimetiza a los matemáticos para camuflar las orientaciones

---

que la cosecha va a ser mala, se manifestará una serie de fenómenos y oscilaciones. Y enseguida el alza de precios, que los vendedores han calculado” Foucault 2008, 51.

<sup>186</sup> Aunque carentes de explicación en los términos de racionalidad médica de la época, la eficacia de la variolización, primero, y de las vacunas, después, podía ser expresada y comprobada en términos de cálculo matemático y probabilístico: “una suerte de agente de integración dentro de los campos de racionalidad aceptables y aceptados en la época” Foucault 2008, 68. Las nociones de *caso* (para la individualización de fenómenos colectivos), *riesgo* (para medir los grados de probabilidad distributiva de los casos); *peligro*, en relación con aquellas distribuciones que indican la alta probabilidad de ocurrencia de fenómenos aleatorios, y *crisis*; fenómenos de alta intensidad que se “producen y anulan de manera regular” Foucault 2008, 70–71, constituían las nuevas formas epistémicas que hacían posible atajar por otros medios que el problema crítico (la muerte entendida como debilitamiento general de la población) no llegara a suceder.

históricas o políticas de sus teorías, Quesnay aspiró a ser tan científico en su teoría económica como lo fuera William Harvey en sus tratados sobre la circulación sanguínea.

No debe sorprender que la lectura de los fisiócratas deje en el lector la impresión de que está leyendo a médicos que tratan a las naciones como a los pacientes de reyes que deben dotarse de la mejor medicina disponible. La fisiocracia trató de trasladar a la economía política los efectos salvíficos del *dejar pasar* aquello que se trata de combatir para que la naturaleza ejecute su tendencia espontánea al mismo equilibrio que los médicos ya han observado maravillados en la circulación de la sangre:

Lo que me pareció significativo, muy característico de los mecanismos de seguridad vinculados con la escasez era justamente que, mientras los reglamentos jurídico-disciplinarios vigentes hasta mediados del siglo XVIII procuraban impedir ese fenómeno, a partir de ese momento, con los fisiócratas pero también con muchos otros economistas, se intentó buscar apoyo en el proceso mismo de la escasez (...), apoyarse en la realidad de ese fenómeno, no intentar impedirlo sino, al contrario, poner en juego a este respecto otros elementos de lo real, a fin de que el fenómeno, en cierto modo, se anulara a sí mismo (Foucault 2008, 68).

En suma: lo característico o significativo del pensamiento de los fisiócratas en relación con la escasez no es que sean la “antesala ideológica” del liberalismo, sino su modo de problematizarla a través de un modelo causal en el que todos los procesos de producción y consumo aparecen encerrados dentro de un mismo sistema circulatorio y bio-económico llamado *población*: el sistema circulatorio y orgánico de un Leviatán que hasta entonces era una *hybris* de poder jurídico sobre lo visible y de poder físico sobre cuerpos componibles y descomponibles. Por último: del mismo modo que el modelo de la lepra y el de la peste no constituían dos modelos incompatibles sino necesitados de ajuste y acoplamiento estratégico, lo que puede ser entendido como *umbral de modernidad biológica* entre los siglos XVIII y XIX es el entramado de procesos históricos conflictivos (por no decir directamente revolucionarios) que coincide con la adaptación de los sistemas jurídicos y de los modos de producción (las células capitalistas-disciplinarias) a las exigencias de una circulación ampliada y expansiva en los umbrales de la modernidad biológica y en la génesis de los metabolismos sociales capitalistas. Es decir, una circulación que en ningún momento tuvo en el horizonte aspiraciones de sostenibilidad, sino de expansión indefinida:

La disciplina es esencialmente centrípeta. Me refiero a que funciona aislando un espacio, determinando un segmento. La disciplina concentra, centra, encierra (...) Podrán advertir al contrario que los dispositivos de seguridad, tal como intenté presentarlos, tienen una tendencia constante a ampliarse: son centrífugos. Se integran sin cesar nuevos elementos, los importadores, los exportadores, y se integra el mercado mundial. Se trata por lo tanto de organizar o, en todo caso, de permitir el desarrollo de circuitos cada vez más grandes. (Foucault 2008, 57)

Estas tres formas básicas —inmunidad jurídica, microfísica disciplinaria y regulación bioeconómica— señalan tres momentos del desarrollo de las tecnologías políticas occidentales. En términos sociometabólicos, indican, en primer lugar, que el gobierno jurídico de las prácticas comunitarias precede al gobierno disciplinario de los cuerpos físicos. En segundo lugar, sugiere que el gobierno jurídico-disciplinario (mediado por tecnologías que permiten la fijación anatómica y moral de los cuerpos a un territorio) precede a las técnicas de regulación bioeconómica. Es decir, primero exclusión inmunitaria de prácticas, después composición/descomposición de fuerzas físicas, por último, homeostasis de flujos bioeconómicos. Con este esquema a la vista, la tarea ahora consiste en analizar su entrelazamiento y ensamblaje progresivo en el interior de procesos históricos concretos, tarea a la que dedicamos los dos siguientes capítulos.



## Capítulo 4. El Leviatán invertido: sobre la organización del Estado moderno.

¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los nervios qué son, sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos la república o Estado (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatua y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero.

Thomas HOBBS, *Leviatán*, 1651.

Captar la instancia material del sometimiento en cuanto constitución de los súbditos sería, por decirlo así, exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el *Leviatán*.

Michel FOUCAULT, *Hay que defender la sociedad*, 1976.

### Introducción: guerra y gubernamentalidad en el “Leviatán invertido”.

En el seminario del 14 de enero de 1976, del curso *Hay que defender la sociedad*, Foucault plantea una serie de precauciones de carácter metodológico con las que se propone eludir el tipo de análisis jurídico que subordina el rol del poder a la fijación de su legitimidad. Es decir: “el problema de la soberanía” (Foucault 2010a, 31). Contra este tipo de análisis, Foucault propone lo siguiente:

tratar de captar el poder en sus extremos, en sus últimos lineamientos, donde se vuelve capilar; es decir: tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales, sobre todo donde ese poder, al desbordar las reglas del derecho que lo organizan y lo delimitan, se prolonga, por consiguiente, más allá de ellas, se inviste de unas instituciones, cobra cuerpo en unas técnicas y se da instrumentos materiales de intervención, eventualmente incluso violentos. (2010a, 32).

Evitar mirar la imagen del poder soberano utilizando el espejo que este emplea para representarse a sí mismo. Captar, en cambio, cómo el poder que dice *formar* un cuerpo político no hace sino reconocer la necesidad de inventarlo; de ensamblarse, órgano tras órgano, aquellas instituciones, técnicas e instrumentos a través de los cuales tratará de instituir un modo de organización social alejado de aquellas amenazas que prometen su desintegración. Esto implica un modo de análisis progresivo, pero no evolutivo. Sensible a los procesos de integración anatómica de miembros cuyo origen no coincide con la función que desempeñará una vez forme parte de la red de elementos integrados por el poder político:

En otros términos, en vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos [*sujets*], a partir de la multiplicidad de los cuerpos las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etcétera. Captar la instancia material del sometimiento en cuanto constitución de los súbditos sería, por decirlo así, exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el *Leviatán*. (Foucault 2010a, 33)

El *Leviatán invertido* es el nombre de un proyecto vinculado a una sospecha: la sospecha acerca de la productividad histórica de la guerra para el análisis de los modos de organización social. En el marco de una biopolítica extendida, en la que cada dispositivo prolonga procesos fisiológicos distintos, se trata de analizar esta productividad histórica a través de los tres primeros umbrales de su organización biohistórica: jurídico-inmunológico, geofísico-disciplinario y biopolítico-circulatorio. En el interior de esta guerra perpetua, cada órgano y cada organismo que ocupa un lugar en el conjunto de los elementos ensamblados es el vestigio histórico de una victoria, así como la oportunidad de una nueva estrategia. Esta sospecha metodológica señala en Foucault a la *hipótesis Nietzsche*, que se define por oposición al *economicismo* en la teoría del poder que impregna tanto la concepción jurídica de lo político propia de la filosofía del siglo XVIII,<sup>187</sup> como la concepción marxista del poder,<sup>188</sup> donde la conservación/apropiación del poder está mediada por la referencia a la apropiación/enajenación de fuerzas productivas:

A partir del momento en que tratamos de liberarnos de los esquemas economicistas para analizar el poder, nos encontramos, de inmediato, frente a dos hipótesis de peso: por un lado, el mecanismo del poder sería la represión —hipótesis, si ustedes quieren, que yo llamaría, cómodamente la hipótesis de Reich— y, en segundo lugar, el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, hipótesis que llamaría, también en este caso por comodidad, hipótesis de Nietzsche. Estas dos hipótesis no son inconciliables; al contrario: parecen incluso encadenarse con bastante verosimilitud: la represión después de todo, ¿no es la consecuencia política de la guerra, en parte como la opresión, en la teoría clásica del derecho político, era el abuso de la soberanía en el orden jurídico? (Foucault 2010a, 24)

La inversión del aforismo de Clausewitz cristaliza en la hipótesis Nietzsche: pensar la político como continuación de la guerra por otros medios, implica pensar la relación el presente con el pasado como el orden que cristaliza desde el interior de una guerra perpetua. Según Pablo López Álvarez, la hipótesis Nietzsche es la “disposición teórica general de raíz

---

<sup>187</sup> “[El poder como un] bien que se puede transferir o enajenar, de una manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho (...) que sería del orden de la cesión o el contrato. El poder es el poder concreto que todo individuo posee y que, al parecer, cede, total o parcialmente, para constituir un poder, una soberanía política” 2010a, 22.

<sup>188</sup> “¿el poder tiene esencialmente por razón de ser y por fin servir a la economía? (...) la indisociabilidad de la economía y lo político no sería del orden de la subordinación funcional y tampoco del isomorfismo formal, sino de otro orden que, precisamente, hay que poner de manifiesto” Foucault 2010a, 23.

genealógica, en virtud de la cual los conceptos, objetos e instituciones de la tradición filosófica y política occidental son considerados en tanto que armas de combate y a la luz de su integración, múltiple e históricamente cambiante, en el complejo táctico de las relaciones de poder” (López Álvarez 2006a, 164), esta hipótesis implica una determinada concepción del cuerpo social que queremos poner de relieve:

Dentro de la misma lógica, el cuerpo social pasa a ser comprendido a partir del reconocimiento en su interior de nódulos de poder diferenciados, cuyos movimientos, alianzas y conflictos constituyen la historia del Estado y sus instituciones. La asunción de la existencia de *partes en conflicto* inaugura un planteamiento binario de la realidad política, en el que se combinan las referencias a la guerra y a los grupos sociales implicados en ella. (López Álvarez 2006b, 167)

Como vimos respecto al tándem Foucault-Canguilhem, esta conflictividad de las partes no debe ser confundida con la anomia social, sino con la operatividad de las contradicciones. La pregunta que se plantea en este punto es una vieja conocida de los estudios foucaultianos: ¿es compatible la *hipótesis Nietzsche* con la historia de la gubernamentalidad de los cursos de 1978 y 1979? Muchos intérpretes identifican el abandono de la hipótesis Nietzsche y su reemplazo epocal (normalmente ubicado en el espacio que separa 1976 y 1978) por el concepto de *gubernamentalidad*. Por ejemplo, Judith Revel (2008b) y Edgardo Castro (2016, 43) argumentarían que las hipótesis Reich (la guerra como continuación de la política), las hipótesis Hobbes (la política como anulación contractual de la guerra), y la hipótesis Nietzsche (la guerra como continuación de la política) son desplazadas por las nociones de *gubernamentalidad* y *gobierno*. Desde un enfoque sociológico muy anterior a la polémica desencadenada por Daniel Zamora (Zamora y Behrent 2018) en torno a la relación entre Foucault y el neoliberalismo, José Luis Moreno Pestaña ya había señalado y contextualizado este abandono de la hipótesis Nietzsche junto al abandono de la perspectiva del análisis de clase.<sup>189</sup> En el extremo opuesto se encontraría la postura defendida por Luis Blengino en la línea conciliadora de Foucault y Marx trazada por Jaques Bidet (2017). A juicio de Bidet, la alineación de Foucault con Deleuze (en la línea de las críticas al marxismo ortodoxo) habría eclipsado y minusvalorado su potencial complementariedad: Foucault permite iluminar o completar el esquema marxista al ofrecer una teoría materialista de las relaciones de

---

<sup>189</sup> “El abandono de la perspectiva del análisis de clase es aún más significativo que el del marxismo. Abandono, también, de la «hipótesis Nietzsche» según la cual habría que concebir el poder en términos de dominación y lucha. Sin ella poco sigue conectando a Foucault con aquel que escribió en los primeros años setenta. Solo una preocupación por las relaciones de poder y por cómo contener los peores efectos que producen” Moreno Pestaña 2010, 97. Para una visión ampliada de la postura del Moreno-Pestaña véase también: “Foucault, crítico de la izquierda” Moreno Pestaña 2009.

saber/poder. En esta línea, afirma Luis Blengino, la gubernamentalidad no solo no desplaza a la hipótesis de la guerra, sino que constituye el telón de fondo que la hace inteligible:

La progresiva gubernamentalización del Estado, es decir, la constitución del triángulo seguridad-economía política – población, indagada a la luz de la relación disimétrica establecida entre Europa y el resto del mundo, es la clave para comprender la racionalidad de gobierno liberal en términos de dominación, explotación y sujeción-subjetivación. La guerra y la dominación constituyen el telón de fondo y el complemento insoslayable para el estudio de dicho proceso de gubernamentalización, de explotación y subordinación y de transformación del pueblo —*qua* sujeto jurídico-político— en población económico-biológica (Blengino 2018, 24).

Nuestro tesis comparte este axioma: no es posible interpretar la historia foucaultiana de la gubernamentalidad sin la matriz de la guerra. Por consiguiente, no es deseable leer los cursos de 1978 y 1979 (*Seguridad, territorio y población*, y *Nacimiento de la biopolítica*) sin *La sociedad punitiva* (1973) y *Los anormales* (1975). Aunque es difícil obviar el giro léxico y metodológico que acontece entre los cursos de 1976 y 1978, lo que no resulta en absoluto evidente es la razón por la que el uso de la caja de herramientas (Blengino 2018, 29–48) que nos legó Foucault habría de ceder al *chantaje cronológico para leer a un pensador no lineal*. Es decir: el hecho de que Foucault estudie la fisiocracia en 1978 y en 1979 sin prestar atención a su valencia bélica, ¿nos debería llevar a olvidar sus estudios bélicos del pensamiento de los fisiócratas en *La sociedad punitiva*? (Foucault 2018c, 55–73) Sus análisis del dispositivo policial de 1978 como tecnologías racionalmente orientadas a la promoción de la vida de la población, ¿contradicen los estudios del dispositivo policial como ojo y brazo armado del poder soberano en la guerra contra los ilegalismos campesinos y obreros entre los siglos XVIII y XIX? (Foucault 2012c, 297–342). Si se contrastan ambas narrativas (los discursos bélicos con los estudios de gubernamentalidad), es posible afirmar que Foucault entre 1976 y los cursos de 1978 y 1979 oscila entre dos modos complementarios de cartografiar lo político: una cartografía que analiza los territorios desde las fronteras, en la línea con la *hipótesis Nietzsche* —aquella que desorienta al lector cuando no le permite ubicar la mirada de Foucault en ninguno de los territorios—, y otra que analiza las fronteras desde el interior de los territorios en línea con el problema de la *gubernamentalidad* —entonces, el lector vuelve a desorientarse cuando Foucault parece nacionalizarse en cada una de las geografías intelectuales que analiza (tal y como ha sucedido con las insistentes y a nuestro juicio infructíferas asociaciones de Foucault con el liberalismo)—.

La complementariedad entre la *hipótesis de la guerra* y la *historia de la gubernamentalidad* no pasa por el ejercicio hermenéutico de reconocer su existencia o inexistencia en el

pensamiento de Foucault. Dicha complementariedad o incompatibilidad debe verificarse o desecharse en confrontación con el análisis de procesos históricos concretos.

Cuando Foucault elabora en 1978 la “genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental” (Foucault 2008, 365; Bidet 2006, 16)—, ¿qué lugar ocupa la guerra en esta historia de la razón gubernamental? Cuando Foucault alumbró la transición entre tres modelos distintos de Estado: desde tránsito del “Estado de justicia” de la Edad Media al “Estado administrativo” durante los siglos XV y XVI, hasta el desbloqueo del arte de gobernar entre los siglos XVII y XIX, en coincidencia con el nacimiento de la gubernamentalidad liberal y del gobierno de poblaciones. (Foucault 2008, 115–116). ¿Es la guerra un elemento central para explicar las tensiones que hacen inteligibles estas transformaciones? La elección del *Leviatán invertido* como problema bisagra entre la biopolítica extendida (Foucault-Canguilhem) y la historia de la gubernamentalidad, se sitúa en el horizonte analítico abierto por estas preguntas. Como esquema analítico orientado al estudio genealógico de los metabolismos sociales capitalistas, este Leviatán invertido se apoya en los siguientes principios:

1º. *La guerra como matriz genealógica de la emergencia de los órganos sociales.* Se trata de pensar la guerra como constante *bio*histórica como clave de inteligibilidad de la disposición estratégica de los *órganos exosomáticos* en el presente. Al mismo tiempo, la *permanencia* en el presente de un órgano exosomático implicaría la disponibilidad histórica de dicho órgano para funciones estratégicas históricamente cambiantes. Es decir, el fin primero no coincidirá con el fin último, y el mismo elemento morfológico se verá implicada en una cadena histórica de servidumbres fisiológicas distintas. Tal y como señala Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*:

Estos fines aparentemente últimos, no son nada más que el actual episodio de una serie de servilismos: el ojo sirvió, primero para la caza y la guerra; el castigo fue sometido poco a poco a la necesidad de vengarse, de excluir al agresor, de liberarse en relación a la víctima, de meter miedo a los otros. Situando el presente en el origen, la metafísica obliga a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría manifestarse desde el primer momento. La genealogía, por su parte, restablece los diversos sistemas de sumisión: no tanto el poder anticipador de un sentido cuanto el juego azaroso de las dominaciones. (Foucault 1979b, 15)

2º. *La guerra como matriz integradora/desintegradora de multiplicidades heterogéneas.* La figura del “Leviatán invertido” implica la inversión de lo múltiple integrado en la unidad en la unidad desintegrada en una multiplicidad polémica. Frente al cuerpo unificado del Leviatán, tenemos la guerra por la imposición de un proyecto político

normativo dentro del cual las partes tratan de subordinar a las otras partes al proyecto orgánico-morfológico que tratan de realizar. En tal sentido, hay *historia política* porque no hay *plan compartido* (no hay nada parecido a un ADN que garantice la integración espontánea del cuerpo social), y el *metabolismo social* se distingue categóricamente del organismo biológico en el hecho de que la integración entre sus distintas partes (organismos/sujetos, órganos-sociales/instituciones) es siempre *política y normativa*, de tal manera que la prescripción jurídica, la normación disciplinaria y la normalización securitaria señalan simultáneamente formas inmunológica, física y biológicamente ensambladas en el interior de un metabolismo social, pero dicho ensamblaje funcional no cancela nunca la discontinuidad como condición de posibilidad de la resistencia. Una vez más: *autopoiesis* y *sympoiesis* no se contradicen, sino que se complementan (véase apartado 3.4.), del mismo modo que la cooperación y la competencia no se oponen: *strictu sensu*, hablaríamos de cooperación competitiva o no competitiva, pero solo se puede hablar de competencia para definir un modo de cooperación entre competidores singulares o colectivos (dentro de un mismo metabolismo social o entre distintos metabolismos). Por tanto —y esta idea es importante— el Leviatán invertido implica simultáneamente dos escalas de interacción: por un lado, el ensamblaje dinámico cooperativo-competitivo de organismos autopoieticos mediado por dispositivos en el interior de un metabolismo social (micropolítica disciplinaria y meso-política biopolítica), por otro lado, la pluralidad irreductible de los *metabolismos sociales* jurídicamente territorializados que coevolucionan bajo la lógica de una *sympoiesis competitiva*. De este modo, el gobierno micro-, meso- y macro- de los metabolismos sociales coincide con los tres niveles de generalidad del ejercicio del poder señalados por Santiago Castro-Gómez:

Foucault distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un *nivel microfísico* en el que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las «tecnologías del yo» que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un *nivel mesofísico* en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un *nivel macrofísico* en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la «libre competencia» entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. (Castro-Gómez 2007, 162)

En cada caso, la conquista de un determinado grado de organización sociometabólica más complejo y estable (del dispositivo jurídico al físico-jurídico, y del físico-jurídico al físico-jurídico-circulatorio) implica la transformación de la guerra, como contradicción disfuncional, en una forma de antagonismo o contradicción funcional que, sin cancelar la guerra de manera definitiva, la vuelve operativa en favor de un determinado programa político.

3°. *La razón metafórica entre el cuerpo político y la forma de gobierno.* La historia foucaultiana de la gubernamentalidad muestra como cada razón gubernamental implica y depende de una determinada disposición estratégica y metafórica de los organismos y los órganos sociales, de tal manera que la emergencia de una nueva racionalidad de gobierno lleva consigo aparejada lo que Hans Blumenberg denominaría una *reubicación funcional* de los órganos de gobierno para adecuarla a la lógica metafórica inmanente del nuevo ejercicio.<sup>190</sup> Al analizar la transición del gobierno pastoral al gobierno paternalista-estatal, y del gobierno estatal a la gubernamentalidad liberal (marcada en Foucault por la imposibilidad del soberano económico). A su vez, el tránsito de una metáfora a otra es inteligible en términos de reubicación funcional, y cada reubicación funcional como resultado de una disposición disfuncional de antagonismos políticos: el estado como neutralización de las guerras de religión; el despliegue de los dispositivos de seguridad para la organización de un mercado mundial y la neutralización de las monarquías absolutas. En este sentido, Hans Blumenberg

---

<sup>190</sup> Para iluminar el uso que hace Blumenberg del concepto de *reubicación funcional* (*Umbesetzung*), sería necesario atender a su monumental obra *Die Legitimität der Neuzeit* (*La legitimación de la Edad Moderna*) y el modo en que Blumenberg confronta el *teorema de la secularización* presente en la teología política de Schmitt, en la sociología de Max Weber y, en su forma más radical, en la obra de Karl Lowith. A juicio de Blumenberg, el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna no debe ser entendido desde la supuesta ruptura cristalizada en la secularización de los conceptos teológicos (la modernidad como continuación de la teología política por otros medios o modernidad que transfiere ilegítimamente a los poderes terrenales potencias divinas). Lo que constituye la legitimidad de la Edad Moderna no resulta inteligible en términos de teología política, sino de antropología filosófica: aquella que está en condiciones de mostrar cómo la Edad Moderna surge como reacción antropológica ante el agotamiento de un proyecto civilizatorio. En este sentido, la legitimidad de la Edad Moderna sólo puede ser pensada desde el agotamiento interno de la metáfora absoluta que vino a desplazar. Con todo, lo que nos interesa destacar es un aspecto metodológico empleado por Blumenberg para el análisis del tránsito de un paradigma metafórico a otro con el término de *reubicación* (*Umbesetzung*), traducido al inglés como “reoccupations” Blumenberg 1985, como concepto que salva la dicotomía entre continuidad/discontinuidad, y permite simultáneamente la asimilación de novedades, la conservación y la ruptura con elementos viejos en el interior de una nueva reorganización de los elementos. Tal y como ha señalado Antonio Rivera: “Aunque domine la dimensión de la discontinuidad, en la *Legitimität* matiza esta ruptura con la ayuda de dos conceptos: *Umsetzung* (transferencia, transposición, desplazamiento) y *Umbesetzung* (reocupación, redistribución en un sistema de funciones). Lo que a veces se piensa en términos de transferencia o desplazamiento (*Umsetzung*) de una misma sustancia, como hacen los teoremas de la secularización, debería, a juicio de Blumenberg, pensarse como la reocupación (*Umbesetzung*) de ciertas *funciones* o de ciertos *papeles*” Rivera García 2012, 240.

nos permite superar mejor que el propio Foucault la dicotomía *ruptura/continuidad*, a través de un esquema que no eclipsa la mínima continuidad implícita en toda ruptura epocal:

Incluso en el cambio de épocas, entendido como la cesura más profunda de todas, tiene una función de mantenimiento de la identidad, en el sentido de que la alteración que debe permitir es sólo el correlato de la constancia de los requisitos que debe satisfacer. Así, después de la gran concepción de cada proyecto de época, el proceso histórico produce sus "reubicaciones" [en inglés: `reoccupations`] como restablecimiento de su continuidad. (...)

Que lo nuevo en la historia no puede ser arbitrario en cada caso, sino que está sujeto a un rigor de expectativas y necesidades: esta es la condición para que podamos tener algo como la "cognición" [Erkenntnis] de la historia. El concepto de "reubicación" [Umbesetzung] designa, por implicación, el mínimo de identidad que debe ser posible descubrir, o al menos presuponer y buscar, incluso en el movimiento más revolucionario de la historia. En el caso de los sistemas de "concepciones del hombre y del mundo" [Welt- und Menschenansicht: Goethe], 'reubicación' significa que diferentes afirmaciones pueden ser entendidas como respuestas a preguntas idénticas. (Blumenberg 1987, 467; la traducción es nuestra).

En este sentido, las transiciones metaforológicas implícitas en la historia foucaultiana de la gubernamentalidad (el poder del pastor que gobierna un rebaño, el poder soberano que administra los bienes del reino como el padre de una gran familia, o el poder gubernamental como médico que debe velar por la vida de la población) no deben ser vistas como actores secundarios de la trama histórica. Al contrario, son el hilo que permite ver la continuidad en la discontinuidad: la lógica immanente del ejercicio del poder político *muta* al tener que ejecutarse en el interior de un cuerpo cuyos órganos han cambiado de sitio, y nuevos órganos han de ser producidos para estabilizar una nueva forma de organización política de la sociedad. Se trataría, por tanto, del tipo de movimiento en el que los nódulos de una red se desatan para formar otra, dejando caer algunos de ellos y anudándose algunos nuevos. Ello resulta perfectamente compatible con el esquema del acoplamiento funcional de los dispositivo defendida por Foucault en 1978: la razón por la que ley, disciplina y seguridad no forman tres brazos paralelos, sino nódulos de una red compleja: una distribución espacial de órganos sin cuerpo o un *Leviatán invertido*.

Estas tres ideas generales son tres "patas" de la mesa en la que desplegamos este capítulo. En él trataremos de mostrar cómo la emergencia sucesiva (aunque no lineal o evolutiva) de las tecnologías de poder político van complejizando (con movimientos más o menos abruptos o no lineales) la fisiología política de los metabolismos sociales occidentales. En efecto: las presiones bélicas que obligan a la reubicación de la inmunidad jurídica para el acoplamiento de los dispositivos disciplinarios, y las presiones no menos guerreras que motivan la reubicación funcional de los dispositivos policiales para el acoplamiento de los dispositivos de seguridad. La cuarta y última pata de nuestro argumento trata de mostrar la



continuidad entre este y los anteriores capítulos de la investigación, y consiste en mostrar la dimensión orgánica y medioambiental en la que emerge cada dispositivo político. Concretamente, la ley como dispositivo *óptico-atmosférico* que involucra la inscripción de las miradas y las acusaciones en atmósferas comunitarias compartidas; la disciplina como dispositivo *locomotor-geofísico*, que involucra la inscripción de las fuerzas físicas (humanas y no-humanas) en los aparatos de estados territorializados, y la seguridad como dispositivo homeostático-biofísico, inscrito en los flujos orgánicos e inorgánicos que comprenden a los procesos económicos como partes de la biosfera terrestre.

En suma: de la inmunidad de las prácticas comunitarias-atmosféricas (4.1.) a una física inmunizada que envuelve e inscribe la anatomía de los cuerpos en el interior de la geofísica del estado (4.2.), y de la geofísica jurídicamente inmunizada (el territorio soberano) a la circulación inmunizada de los elementos biofísicos (4.3.). Grosso modo, *atmósferas comunitarias* (atmósfera), *territorios geofísico* (geosfera) y *flujos bioeconómicos* (biosfera): esas son las tres dimensiones medioambientales involucradas en la emergencia de los dispositivos tecnológicos que pasarán a regular la fisiología política de los metabolismos sociales capitalistas.

El rastro histórico de estos desplazamientos, sin duda tan históricos como orgánicos, constituye la columna vertebral de nuestra genealogía biopolítica de los metabolismos sociales capitalistas. A lo largo de los siguientes tres apartados, trataremos de mostrar que el poder político sobre las atmósferas comunitarias (donde los organismos humanos respiran y se ven unos junto a otros) mediante dispositivos jurídicos antecede históricamente al control geo-político y geo-físico de los dispositivos disciplinarios sobre el territorio geográfico. Entre los umbrales geo-físico y bio-político, que el *geopoder del estado* constituye la antesala del *biopoder sobre las poblaciones*. Primero la atmósfera, después la geografía que se sitúa a los pies de la misma, y luego los flujos de la biosfera que atraviesan las fronteras. Con la emergencia de los metabolismos sociales capitalistas estas tres esferas medioambientales tienen que aparecer ya inscritas en los cálculos y las estrategias del poder político. Esa es la apuesta.

#### 4.1. La inmunidad jurídica de las atmósferas comunitarias.

Porque los ojos del Señor están sobre los justos,  
Y sus oídos atentos a sus oraciones;  
Pero el rostro del Señor está contra aquellos que hacen el mal.

Pedro 3:12.

En este apartado, trataremos de argumentar que el espacio en que se inscribe el objeto del poder pastoral —las comunidades religiosas— es específicamente inmunológico-atmosférico: opera con y contra aquellas imágenes que deben ser defendidas/erradicadas de las atmósferas en las que acontece la vida en común. Frente a la disciplina (territorial o geofísica) y frente a la seguridad (poblacional o bioeconómica), la potencia normativa de los dispositivos jurídico-legales descansa en los efectos de la intersección entre el ojo y el habla, el testimonio y la acusación, los rituales que acontecen a plena luz del día y su visibilidad comunitaria. Es decir, la comunidad es su objeto, pero la *luz* es su medio y el *ojo* su condición inmediata de posibilidad. Específica de una forma de vida que no solo ve sino que se sabe siendo visto por otros, se dirige al reino de las imágenes en que habrán de ser diferenciables los actos lícitos e ilícitos.

En el marco de la historia foucaultiana de la gubernamentalidad —aquella que, como dijimos, siempre presupone al organismo humano como correlato de sus múltiples dispositivos de gobierno—, el tránsito del poder pastoral (cuyos agentes fundamentales son las comunidades religiosas) al poder estatal (estados), debemos retrotraernos a los seminarios de 1978, donde Foucault analiza la emergencia de una nueva forma de poder, el poder pastoral, que se remontaría al cristianismo primitivo y caracterizaría la forma organizativa del poder político de la Iglesia. Ésta se caracterizaba por un modo de poder designado por Foucault mediante la fórmula *Omnes et singulatim* (Foucault 2008, 134–135) que establece una relación individualizante y totalizante entre el pastor y la salvación del alma de cada individuo que forma parte del rebaño<sup>191</sup>. Esta relación, que es a la vez singular y masificadora, implica la entrada de la humanidad en su totalidad como *objeto* del conjunto de las prácticas de gobierno pastoral, señalando un proceso histórico único y específico del mundo occidental:

El pastorado comienza con un proceso que es absolutamente único en la historia y del que no se encuentra ningún ejemplo en ninguna otra civilización: un proceso por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no sólo de un grupo definido, no sólo de una ciudad o un Estado, sino de la *humanidad en su conjunto*. (Foucault, 2008: 150; la cursiva es nuestra)

Entre la génesis y el apocalipsis, desde el pecado original hasta su redención, la Iglesia se instituye en el interior de la historicidad teleológica intrínseca a su concepción del hombre y del mundo. Por consiguiente, a la forma del *bien absoluto*, condensado en la figura de Dios, y

---

<sup>191</sup> “Con la salvación, pues se asigna como objetivo esencial, fundamental, llevar o, en todo caso, permitir a los individuos avanzar y progresar en el camino a la salvación. Válido para los individuos, válido también para la comunidad (...) El pastor guía hacia al salvación, prescribe la ley y enseña la verdad” Foucault 2008, 165.

a todas las prácticas sociales bien conducidas por un buen pastor, se le opondrán todas y cada una de las prácticas que signifiquen desvío o extravío respecto de las leyes de Dios. En este sentido, Foucault vuelve a partir de la negatividad en busca de la positividad nacida de las inversiones de conducta: “En otras palabras, yo querría saber si la singularidad histórica del pastorado no correspondió la especificidad de rechazos, rebeliones, resistencias de conducta” (Foucault 2008, 189). Contra el mal encarnado en la materialidad misma del mundo, la praxis ascética se dirige a la producción de orden que nace de la inversión del desorden: “tanto en Oriente como en Occidente, se desplegó contra lo que de manera retrospectiva podemos llamar desorden” (Foucault 2008, 190). Esta productividad de la ascesis —del *sí* que se dice mediante y a través del *no*— está en el corazón de la tesis defendida por Peter Sloterdijk cuando afirma que la religión no existe:

Con lo que, de hecho, nos vemos confrontados (...) es con sistemas de ejercitación antropotécnicos más o menos malinterpretados y mecanismos de reglas para la autoafirmación tanto del comportamiento interno como externo. A cubierto de tales formas, los ejercitantes respectivos trabajan en la mejora de su *status* inmunológico global. (Sloterdijk y Madrigal 2013, 116)

Una hipótesis semejante ha sido planteada por Roberto Esposito: “religión es aquello que salva y sana al mismo tiempo. Una garantía y un reaseguro ante un peligro mortal” (Esposito 2009b, 79). En ambos casos, la religión es una forma de praxis social que se instituye *junto* al peligro que alumbra y la cura que ofrece: peligro implicado en la transgresión de las normas comunitarias y salvación vinculada a la conservación de la distancia respecto de ese peligro que permanece siempre inscrito como polo opuesto, tensional y repugnante de la *mala conducta*. Como inversión inmunizada de la misma, la esfera que existe por las buenas conductas solo puede ser comprendida por la exclusión incluyente de lo inmundado: aquello que no tiene cabida en la comunidad por ser su negación misma. Así, también frente a la praxis religiosa *cada valor se presenta como forma invertida del disvalor frente al cual se autoafirma*, lo que no sería sino una reformulación del principio que Canguilhem tomó de Bachelard. Merece la pena volver a citar aquel breve pasaje de *Lo normal y lo patológico* en el que se señala que “todo valor tiene que ser ganado contra un anti-valor. (...) «La voluntad de limpiar requiere un adversario que esté a su altura»” (Canguilhem 1971, 187).

Desde sus comienzos con los Padres de la Iglesia,<sup>192</sup> al poder pastoral nunca le faltaron enemigos internos (herejes) y externos (infieles) a su altura, pero en el siglo XIV este tuvo

---

<sup>192</sup> La incorporación de la Tradición (en la que se *recogían* como propias del cristianismo todas aquellas prácticas que se realizaran *desde siempre*, aunque no estuviesen contenidas en las Escrituras) al anuncio de salvación de la Sagrada Escritura y la consolidación de la Liturgia (para la fijación de los ritos) para la conformación de la

que confrontar una amenaza más alta que él, y cuyo poder terrorífico —esencial para aterrizar nuestro análisis en el siglo XIV europeo— solo podía ser concebido como el anuncio de los últimos días, lo cual no produjo el debilitamiento de las autoridades pastorales, sino, al contrario, su fortalecimiento. Philip Ziegler recoge un fragmento de un clérigo anónimo a quien habría llegado la noticia de las tempestades de mortalidad y horror que venían del Este:

En el Este, en una cierta provincia de la Gran India, horrores e inauditas tempestades abrumaron a toda la provincia durante tres días. El primer día hubo una lluvia de ranas, serpientes, lagartos, escorpiones y muchas bestias venenosas de ese tipo. El segundo, se oyeron truenos, y se sintieron rayos y hojas de fuego sobre la tierra, mezclados con piedras de granizo de tamaño maravilloso; que mataron a casi todos, de los más grandes a los más pequeños. Al tercer día cayó fuego del cielo y humo hediondo que mató a todos los hombres y bestias que quedaban y quemó todas las ciudades y pueblos de la región. Por estas tempestades toda la provincia fue infectada; y se conjetura que, a través de la asquerosa ráfaga de viento que vino del Sur, toda la costa y las tierras circundantes fueron infectadas, y se están volviendo más y más venenosas día tras día. (Ziegler 2009, 16; la traducción es nuestra).

La irrupción de la peste negra a mediados del siglo XIV —caída del cielo a pocas décadas de las grandes hambrunas que asolaron Europa a principios del mismo siglo— tuvo efectos devastadores en todas las esferas de la vida social. Entre 1347 y 1352 la pandemia matará a más de un tercio de la población europea —entre un 25% y un 50%— y se estima pudo matar a cerca de un 20% de la población mundial (Arrizabalaga 1991; Meneses 1959; Ziegler 2009). Si aceptamos la premisa de que toda época histórica transforma la incertidumbre con las formas de certeza disponibles, las preguntas que debemos hacernos son: ¿qué regímenes de enunciación hacían posible decir *verdad* acerca de lo que hoy podemos atribuir a la acción del bacilo *Yersinia Pestis*? ¿Cómo lo interpretaron las comunidades religiosas? ¿Y los médicos universitarios de la época? Lo primero que es preciso decir es que, en las crónicas contemporáneas (1348), la Peste Negra no es tal: “aparece primaria y esencialmente como una gravísima calamidad que azotaba a las distintas colectividades humanas, dejando tras de sí un rastro de muerte y desolación” (Arrizabalaga 1991, 80). Mortandad (*mortalitas/mortalitates*) generalmente explicada por los médicos universitarios como una corrupción o descomposición del aire (Arrizabalaga 1991, 80; Ziegler 2009).

¿Cómo percibieron la peste de 1348 los médicos universitarios que ejercían su profesión en el Mediterráneo latino? El aspecto más importante a nuestro juicio es que la *pestilencia* era una forma entrópica extrema: aquello cuya aparición implicaba la máxima probabilidad de la muerte. Su letalidad podía tomar contenidos *tanto naturales como morales* en el interior de un

---

Ortodoxia, siempre mostró una pretensión cristalina de universalidad, es decir, capaz de poder asimilar cualquier forma de práctica social como *propia* o *impropia* de la comunidad.

ordenamiento del saber donde los *signos de pestilencia* e *inmundicia* se inscribían igual en la superficie visible de las prácticas sociales como en las de la naturaleza. Nos encontramos sobre el cuadro del saber universitario dentro del cual la definición etimológica de las palabras captaba la esencia de las cosas. Esto lo muestra claramente Arrizabalaga en sus estudios acerca de los enunciados médico-universitarios sobre la peste en el mediterráneo latino (Italia, Provenza, Languedoc, Reino de Francia y Corona de Aragón). Concretamente, en la visión que defiende Jacme d'Agramont de acuerdo a una forma de conocimiento establecida por los *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla (570-636 d.C.):

Agramont descompuso el término *pestilència* en tres sílabas: *pes* (=tempesta: tormenta, tempestad), *te* (=temps: tiempo) y *lència* (=claritat: claridad, luz); de modo que la *pestilència* era «el tiempo de tempestad que viene de la claridad, o sea, de las estrellas». (...) el vocablo *epidemia* procedía del griego *epi* (=sobre) y *demos* =continente o aire corrupto [sic]<sup>193</sup>). En consecuencia, concluía que *epidemia* significaba «peste en el continente, o sea, del aire, que mata de modo súbito a todas las criaturas» (Arrizabalaga 1991, 81)

En su acercamiento al significado de *pestilencia*, aquello que nombraba la tempestad que irrumpe violentamente trayendo consigo la muerte, Agramont distingue dos clases de muerte: una (1) *pestilencia naturalment entesa*, y otra (2) *pestilencia moralment entesa*: “(1) un cambio (mudament) contranatural del aire en sus cualidades complexionales [= alteració] o en su substancia [= putrefacció]. Dicho cambio produce, en los seres vivos de determinadas regiones, corrupciones, muertes súbitas y enfermedades diversas, no habituales en ellas”. Apoyándose en esta definición, Agramont define a continuación la peste moral: “(2) Pestilencia [moral] es un cambio (*mudament*) contranatural del ánimo y del pensamiento en las gentes de determinadas regiones, como consecuencia del cual acontecen enemistades y rencores, guerras y robos, destrucciones de lugares y muertes, no habituales en ellas” (Arrizabalaga 1991, 22–23). Y concluye: “La idea de (pestilencia moral) de ningún modo es metafórica. A Agramont no le cupo ninguna duda de su existencia, de tal modo que su concepto de pestilencia era operativo no sólo en el mundo natural, sino también en el moral.” (Arrizabalaga 1991, 82).

Consideramos que este elemento es crucial. Si lo pestilente se dice tanto de lo natural como de lo moral, entonces, las prácticas moralmente pestilentes y sus efectos pueden ser

---

<sup>193</sup> La traducción de *demos* como continente o aire corrupto, y no como *pueblo*, hace referencia a una acepción menos común del *demos* referido al espacio o núcleo poblacional. Un uso mucho más claro del término *epidemia* se encuentra en el tratado hipocrático *De natura hominis*, del filósofo cristiano Nemesio de Emesa (siglo IV), uno de los tratados de fisiología más influyentes de la Edad Media: «Cuando queda establecida la permanencia (epidēmiā) de una enfermedad concreta está claro que la forma de vida es su causa y que el aire que respiramos es culpable» (citado en Cortés 2009).

delineados en continuidad con la irrupción de la negatividad como su fuente. Que no hubiera bacterias ni virus no implica inmediatamente que existiera ignorancia: existían prácticas y atmósferas dentro de las cuales lo natural y lo moral se confundían. La revitalización del fervor religioso y las olas de violencia purificadora que va a desencadenar la peste bubónica sobre las prácticas pestilentes no necesitan de la tan abusada figura del “chivo expiatorio” para explicar que tanto las prácticas heréticas como las comunidades judías fuesen identificadas como *responsables* de la peste: en el seno de las comunidades cristianas las prácticas ya eran identificadas como pestilentes por su capacidad de generar enemistades y rencores, guerras y robos, destrucciones de lugares y muertes, lo que cambiaron fueron las proporciones del sentimiento de culpa por haber tolerado la pestilencia moral que al devenir natural la verifica. Ahora bien, si se quiere relacionar la importancia de la inmunidad jurídica con los procesos desencadenados por la peste negra es preciso señalar que aunque Foucault señala al modelo de la lepra (y no a la peste), el problema que comunica la inmunidad jurídica con la peste no es la enfermedad en sí, sino aquello para lo cual el modelo sirve: la violencia inmunitaria que aspira a purificar la atmósfera moral de las comunidades en la medida en que el mal que se trata de combatir no nace del exterior de las comunidades, sino de su interior.

Para asociar el rol de esta forma básica de inmunización —la violencia purificadora de las comunidades religiosas— con el despliegue del dispositivo de la ley entre los siglos XIII y XV debemos recordar algunas de las claves de este momento histórico.

Como sabemos, la irrupción de la peste negra tuvo efectos colosales en todas las esferas de la vida social. Junto a la crisis demográfica, los flujos migratorios de las aldeas a las ciudades provocaron la escasez de mano de obra agrícola (crisis del trabajo) y con ello, el aumento de los salarios (Munro 2009).<sup>194</sup> El incumplimiento de las relaciones de servidumbre feudal acontece en paralelo la rápida transformación de la vida en las ciudades, que pronto se verán repletas de hombres y mujeres mendicantes que vagaban y trataban de buscarse la vida entre los bordes de lo naturalmente necesario y de lo moralmente reprochable. Una vez más: proyectado sobre el doble plano de lo moral y lo natural, lo apestoso no terminaba en la enfermedad, sino en el *continuo de calamidad* que desencadena. De ahí que el tratamiento de la *peste* se prolongara a las prácticas sociales consideradas como apestosas y no tardara en consolidarse como tecnología social (proto-disciplinaria) que permitía la *inclusión-excluyente* (la

---

<sup>194</sup> En términos de Silvia Federicci: “Para el proletariado europeo esto significó no sólo el logro de un nivel de vida que no se igualó hasta el siglo XIX, sino también la desaparición de la servidumbre. Al terminar el siglo XIV la atadura de los siervos a la tierra prácticamente había desaparecido (...) En todas partes, los siervos eran reemplazados por campesinos libres —titulares de tenencias consuetudinarias o *enfiteusis*— que aceptaban trabajar sólo a cambio de una recompensa sustancial” Federicci 2010, 78.

puesta en cuarentena de los efectos corruptores de atmósferas) de aquellas prácticas sociales que eran consideradas inmundas.

En el gran conjunto de las prácticas pestilentes, dentro de las cuales podían ser inscritos y reconocidos (y no simplemente espiados) los signos de la pestilencia moral-natural, se encontraban por un lado todas las prácticas heréticas que podían ser merecedoras de un castigo divino, por otro, todas las prácticas y rituales de otras comunidades religiosas que *negaban* a Dios —y la palabra revelada de Dios— como única fuente de salvación eterna. Esta es la razón por la que las tempestades de negatividad pestilente desencadenaron fortísimas persecuciones orientadas a *invertir* el signo de lo inmundo como acto de fe. Por decirlo con las palabras de Joseph Pérez: "Los fieles se veían invitados a entrar en sí mismos y a ver en las catástrofes que se les venían encima otras tantas señales de la cólera de Dios que los castigaba por sus pecados y ¿qué mayor pecado había que el convivir con los descendientes de aquellos que habían dado muerte a Cristo?". (Pérez 2009, 101). La epidemia prolongó e intensificó tanto la autoridad del poder pastoral como la violencia que atraviesa la larga historia del antisemitismo durante la segunda mitad del siglo XIV.<sup>195</sup>

Las acusaciones no tardaron en propagarse, y, con ellas, una oleada de violencia inmunitaria orientada a purificar aquello cuya mera existencia en la atmósfera implicaba un riesgo mortal. Los procesos de violencia purificadora no fueron menores: en 1347 acontece "La masacre de San Valentín" en la que dos mil judíos fueron saqueados y quemados vivos en Estrasburgo. En el pogromo de 1348, los cristianos de Tárrega mataron cerca de trescientos judíos (Shirk 1981). En todos los casos, aunque la acusación de ser los causantes de la peste no fuese el único motivo ni el principal (debido a la dimensión atmosférica o no mecánica del antisemitismo), los estallidos populares de violencia antisemita constituyen la principal expresión de un elemento capital: las prácticas sociales orientadas a la purificación de la comunidad no estaban en absoluto concentradas en el poder soberano, sino diseminadas en la comunidad y legitimadas estratégicamente por actores distintos (como los predicadores franciscanos y dominicos) en situaciones variables (como en el pogromo de 1391). Los *procesos de inmunización jurídica* (orientados a purgar lo inmundo de la comunidad o

---

<sup>195</sup> En muchos puntos del continente, los judíos (y más tarde, las brujas) van a ser identificados como responsables directos o indirectos de la calamidad. Según Yehuda Krell: "En los años 1348 y 1349 se difundieron crónicas que atribuían a los judíos la culpa y la intencionalidad en la propagación de la Peste Negra en Europa. (...) Estallaron acusaciones que denunciaban que habían envenenado los ríos y las fuentes de agua para deshacerse de los cristianos. Se publicaron cartas presuntamente escritas por los reyes moros de Túnez y Granada, que demostraban que el envenenamiento o la intoxicación de las aguas respondía a un complot urdido por los judíos y los moros ante los cristianos" Krell 2014, 48. También se ha argumentado que la mayor higiene de los judíos y su relativo aislamiento pudiese haber incidido en una menor mortalidad, y que esta menor incidencia fuese identificada como señal equívoca de su responsabilidad Pasachoff y Littman 2005, 135.

a prevenir la llegada del Anticristo) no estaban concentrados, sino diseminados en las comunidades religiosas.

Merece la pena recordar aquí la importancia de las Cruzadas entre los siglos XI y XIII como fenómeno bisagra situado entre medias de la inmunización comunitaria y la conquista territorial. En el siglo XI, la Cruzada expresa una fuerte componente inmunitaria como instrumento orientado a disminuir los conflictos entre señores cristianos y a unificar sus fuerzas contra los enemigos de la fe. Así, durante la primera Cruzada, promulgada por el Papa Urbano II en el Concilio de Clermont (1095 d.C.), campesinos de Francia y Alemania se levantaron contra las comunidades judías como responsables de la Crucifixión de Cristo. En 1320, se produce la llamada Cruzada de los Pastores en el contexto de una hambruna generalizada, y una década después de que la corona francesa rehabilitara la influencia de los banqueros judíos. Como nos recuerda López de Coca Castañer:

Procedentes de diversas partes del norte de Francia, los “Pastorcillos” se reunieron en torno a la Pascua de Resurrección y, organizados en varios grupos, fueron a París y, luego al sur, hasta llegar a Tolosa, Carcasona y Albi. Aquí masacraron a los judíos y atacaron a algunos clérigos y seglares ricos, antes de ser dispersados o muertos a fines de año. Este movimiento se produjo a gran escala y su violencia asustó a las autoridades seculares y eclesiásticas. Sus protagonistas distaban de ser un conjunto homogéneo tanto por su extracción social como por sus intereses: entre ellos había jóvenes, pastores o no, campesinos, artesanos, matrimonios, gente desarraigada y algunos miembros de la pequeña nobleza (López de Coca Castañer 2014, 91)

Se trataba de una violencia purificadora y sagrada que arrastraba consigo grandes olas de convicción psicológica. Estas eran capaces de aglutinar grupos sociales muy heterogéneos que compartían la pertenencia a una comunidad de salvación. Esta violencia incontrolable —que se mezclaba sin llegar a confundirse con las rebeliones campesinas contra los señores feudales— a menudo chocaba contra los intereses económicos de las monarquías que, entre otras cosas, para defender las aljamas las declaraban propiedades de la corona y por lo tanto, sujetas a su justicia (Pérez 2005, 168–175). Pero no debe entenderse que este tipo de violencia fuese *funcional* a la inmunización de las comunidades. Más bien, se trataba de reacciones autoinmunes que ponían de manifiesto el fracaso de la función inmunitaria de la violencia de las monarquías.

Este problema —que no es el único, a pesar de ser ilustrativo— nos permite ubicar la cuestión judía en la transición del poder pastoral a la razón de estado. En los reinos cristianos de la península Ibérica, el pogromo de 1391 señala un momento importante, pues ella desencadena conversiones masivas y aceleradas de judíos al cristianismo que acabarán dando lugar al gran problema de la inmunización jurídica en los siglos XV y XVI: la indistinción



entre el judío converso, que será integrado como cristiano nuevo, y el marranismo, en referencia a los judíos que seguían practicando la religión judaica en secreto (Corral Sánchez 2014). Andado el siglo XV, este desencadena la gran institución inmunitaria que serviría a la identificación, al reconocimiento y a la intervención productora de identidad comunitaria al servicio del poder soberano: la Inquisición española (1479-1835). En palabras de Rábade Obradó:

El “problema converso” fue agudizándose con el paso de los años. Primero, porque el número de conversos era cada vez más elevado: entre los años finales del siglo XIV y las primeras décadas del siglo XV fueron muchos los judíos que siguieron los pasos de los convertidos en 1391, en parte debido a la presión que durante esos años ejercieron sobre ellos los cristianos viejos, dispuestos a terminar cuanto antes con la presencia judía en tierras hispánicas, en parte por el deseo de muchos hebreos de liberarse de las muchas trabas que implicaba mantenerse fiel al judaísmo. Porque, en efecto, los judíos convertidos al cristianismo descubrieron que su nueva condición religiosa les abría muchas puertas que hasta entonces habían permanecido cerradas para ellos. (Rábade Obradó, María del Pilar 2005, 38)

Si bien hay una modernidad geográfica que se abre con el “descubrimiento” de América en 1492, no debe pasar desapercibida la dimensión inmunológica implícita en la expulsión de los judíos de la península Ibérica mediante el Edicto de Granada (1478-1492). Aunque no carente de antecedentes en Inglaterra (1290) o Francia (1322, 1394), esta señala un momento clave de la confusión entre la *inmunización comunitaria* y la *territorialización estatal* modernas, pues la producción de dos masas diferenciadas entre los que parten y los que se quedan —el rechazo o destierro *extramuros* que Foucault identifica con el modelo de la lepra y la *expulsión de los leprosos*— encuentra en la expulsión de los judíos de la península Ibérica su convergencia con un nuevo proyecto imperial basado en la intolerancia religiosa que no tardará en padecer los efectos geo-políticos y comunitarios de la Reforma iniciada por Martín Lutero en 1517.

Antes del cisma, el periodo histórico que comprende el nacimiento de la Inquisición Hispánica, el problema del “judío converso”, la distinción entre cristianos nuevos y viejos, la segregación espacial de los judíos en aljamas y juderías y la expulsión de los judíos de la península Ibérica mediante el Edicto de Granada (1478-1492), constituye uno de los hitos más importantes en la histórica de absorción, concentración y posterior delegación de las prácticas de inmunización desde las comunidades de salvación hasta los órganos de un poder estatal. Concretamente, para la monarquía hispánica, la Inquisición implicó la institucionalización de un órgano social de gobierno y de una nueva sensibilidad social. Tal y como señala José Luis Villacañas Berlanga con una metáfora muy pertinente: “los inquisidores eran la mano epistemológica del Estado, una herramienta de conocimiento e inspección, y por lo general no resistieron nunca las indicaciones, deseos y necesidades del

soberano” (Villacañas Berlanga 2019a, 138). Es decir, una mano que era mano, ojo y dedo acusador. No se limitaba a observar, evaluar e intervenir, sino que inoculaba en el potencial observado la matriz de la disciplina: la necesidad de autovigilarse y autocensurarse ante el peligro de la propia visibilidad.

El conjunto de conductas penalizadas era tan amplio que, en una sociedad todavía ajena al fenómeno de la disciplina, todos sus miembros podían ser culpables. Un comentario, una blasfemia, un reflejo ritual, una actitud habitual, una distracción, una práctica antropológica, cualquier cosa podía ser suficiente. La imposición disciplinaria fue traumática. En todo caso, el mismo Tribunal se puso por encima de la práctica sacramental hasta convertirla en una mera señal social insuficiente de protección (...) Dada la práctica posible de la delación, el miedo a ser investigado por cualquier vecino rompió todo vínculo comunitario real (...) Aunque todos se reunían en la iglesia, o en el auto de fe, nadie se sabe completamente libre de estar en el otro lado. (...) Lo que unía en todos los casos no era la confianza recíproca, sino el no ser mirado (Villacañas Berlanga 2019a, 160–161)

La pervivencia de la Inquisición como única y principal institución con capaz de atravesar las distintas comunidades de los reinos unificados de España desde el siglo XV hasta el XVIII constituye una señal inequívoca del modo en que España encalló en la insistente afirmación de lo que la Europa reformada estuvo en condiciones de rechazar: la renovación de la vida comunitaria sin necesidad de que esta se expresase, confirmase y verificase incesantemente sobre su dimensión visible, atmosférico-ritual o pública, y se instalase en la intimidad de la ritualidad intramundana que permitía conservar la fe sin los costos comunitarios e inmunitarios de una visibilidad que atravesaba la piel para perseguir lo inmundo, cuando fuese necesario, hasta despellejar el cuerpo en busca de la Verdad. No por casualidad la reforma luterana del espíritu cristiano pasaba —siempre dentro de ciertos límites— por declarar, con la invisibilidad de la voluntad de Dios, la imposibilidad de que los órganos humanos pudieran sacar a la luz la verdad divina del alma.<sup>196</sup> Esta fue la clave de la reubicación intelectual y psicológica llevada a cabo por Lutero respecto de la relación entre la Iglesia visible y la Iglesia Invisible: “Más que buscar la reforma de la Iglesia, Lutero hizo suya la idea de iglesia invisible como condición de posibilidad de la iglesia visible. Eso es sencillamente la reforma: la necesidad de confesar la fe antes de pertenecer a la comunidad eclesial” (Villacañas 2017, 321). Dicho de otro modo: si la pertenencia a la comunidad está dada en el momento de la reunión social, éste puede dejar de consistir en la demostración visible y ritual

---

<sup>196</sup> “Europa caminó hacia una renovación de la vida comunitaria con una fuerza desconocida durante siglos. Eso fue la Reforma. La renovación del concepto de Espíritu, la insistencia en su divinidad como tercera persona de la Trinidad, permitió a los reformados, a la vez, reducir de forma drástica la comunidad de rito y aumentar la certeza de vínculo íntimo e invisible. Por supuesto que ese vínculo generó confianza, una ética social orgánica de asistencia recíproca y buenas prácticas de vecindad. Nada parecido sucedió en España, salvo en las aldeas más humildes” Villacañas Berlanga 2019a, 163.

de la pertenencia. La posibilidad de asimilar la *profesión* y la *vocación* en el término alemán *beruf*, la inteligibilidad del enriquecimiento como signo de predestinación, y la reconciliación con la idea del dios salvador como garantía anterior y ajena a los actos humanos son algunos de los aspectos destacados por Max Weber en *La ética tica protestante y el “espíritu” del capitalismo* (2012), de 1905. Mientras que los excesos de inmunización comunitaria tuvieron efectos muy destructivos (autoinmunes) tanto en las letras (por la censura) como en las comunidades españolas —que nunca verán en la profesión un modo de conducción espiritual—, la atmósfera social reformada facilitara la proliferación de hábitos e ideas favorables con los comportamientos orientados al éxito económico.

#### 4.2. Soberanías y territorio: la geofísica del poder disciplinario.

El tránsito de las tecnologías de poder pastoral a las tecnologías de poder disciplinario exige dar cuenta de una transformación histórica más profunda. Esta involucra un cambio en el modo en que la razón y la corporalidad se reclaman mutuamente: el proceso por el cual no van a ser las almas en busca de salvación, sino las fuerzas físicas disponibles para su composición y recomposición incesantes. En este tránsito, que se extiende desde el siglo XVI al XVIII (en el que alcanza su momento álgido) vemos también el progresivo desplazamiento por las tecnologías de rechazo (exclusión de los leprosos) por las tecnologías orientadas a la asimilación disciplinaria (inclusión de los apestados). Si el gobierno pastoral de las almas se inscribía en una dimensión atmosférica-comunitaria (allí donde las prácticas se hacen visibles a la luz del día), el gobierno de las *fuerzas físicas de un territorio* enraíza en una dimensión geográfica y territorial que señala el umbral geofísico del poder político: la emergencia de los estados modernos como acontecimiento medioambiental. Tal y como ha defendido Christian Parenti, el *geopoder* del estado territorial constituye la antesala del *biopoder* del gobierno de poblaciones (Parenti 2006, 170-171).

Si el biopoder consiste en aprovechar, canalizar, mejorar y desplegar las facultades de los organismos a escala de poblaciones definidas territorialmente, el geopoder se identifica con las técnicas y tecnologías de poder que hacen que el territorio y la biosfera sean accesibles, legibles, conocibles y utilizables. (2006, 171; la traducción es nuestra).

Ahora bien, si queremos hacer inteligible en qué medida los estados geográficos y los dispositivos disciplinarios son legibles en continuidad geofísica con la geosfera, es preciso que atendamos al desbloqueo epistemológico-político del campo de las fuerzas físicas y geográficas como conjunto de las riquezas de un estado. Para ello, será preciso adentrarnos en la mutación de la relación del sujeto de conocimiento con el mundo inscrito en el umbral

filosófico de la modernidad. Concretamente: en el curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto* (2002a), Foucault denomina *momento cartesiano* o *umbral filosófico de la modernidad*<sup>197</sup> al momento a partir del cual la relación entre el sujeto y el objeto mediada por la verdad perderá su dimensión espiritual —la salvación— y ganará su dimensión epistemológica —el conocimiento—. En este umbral, por tanto, toda la problemática de la espiritualidad es desplazada por el *conocimiento* como llave a un progreso indefinido:

El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia como no sea por el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales que, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla. Tal como es en lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto. (...) la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo (Foucault 2002, 37–38)

También en el curso de 1978 Foucault alude a Descartes en un doble sentido, como aquel que va a aportar los fundamentos de la filosofía moderna y como punto culminante en un periodo de intensificación del problema de la *conducta*: “de toda la gran transformación de esta disciplina que la hace reaparecer sobre la base de la pregunta: «¿cómo conducirse?»» (Foucault 2008, 222–223). Tanto las *Meditaciones metafísicas* (1641) como en las *Reglas para la dirección del espíritu* (1684) muestran claramente la apertura del espacio que hace posible la “conducción racional” como una apertura de distancia con el propio cuerpo, que ahora se presenta ante el pensamiento como objeto externo —*Mi cuerpo, ese papel, ese fuego*— y cuya exterioridad sensible es capaz de traspasar la frontera entre el sueño y la vigilia. En ningún caso, insiste Foucault frente a Derrida en el tercer apéndice de *Historia de la locura*, puede traspasar el dique entre la locura y la razón construido sobre la certeza de la duda (Foucault 2018a).

Es importante notar que, en un mismo movimiento, Descartes declara la soberanía del cogito, la extranjería de la locura, y la muerte mecánica del animal, expulsado del ser-sintiente a las tinieblas abióticas del automatismo. El triángulo se cierra sobre la arista que comunica la locura con la animalidad para hacer de la arista-cogito el punto geoméricamente más alejado del relación locura-animalidad. La animalidad delirante e irracional —la rabia oscura frente a la claridad y la distinción de la certeza— toma el relevo de lo demoníaco como signo de lo abyecto:

---

<sup>197</sup> Como ha destacado Luis Blengino este *momento cartesiano* constituye, junto al momento hobbesiano y anti-maquiaveliano, el primero de los umbrales de modernidad que en Foucault aparecen presupuestos —como su condición de posibilidad— en el umbral de la modernidad biológica. Véase Blengino 2018, 54–57.

En el pensamiento medieval, las legiones de animales, a las que había dado Adán nombre para siempre, representaban simbólicamente los valores de la humanidad. Pero al principio del Renacimiento las relaciones con la animalidad se invierten (...) Y por una sorprendente inversión, va a ser ahora el animal, el que acechará al hombre, se apoderará de él, y le revelará su propia verdad. Los animales imposibles, surgidos de una loca imaginación, se han vuelto la secreta naturaleza del hombre; y cuando, el último día, el hombre pecador aparece en su horrible desnudez, se da uno cuenta de que tiene la forma monstruosa de un animal delirante (...) La animalidad ha escapado de la domesticación de los valores y símbolos humanos; es ahora ella la que fascina al hombre por su desorden, su furor, su riqueza en monstruosas imposibilidades, es ella la que revela la rabia oscura, la locura infecunda que existe en el corazón de los hombres. (Foucault 2018a, 23)

Una vez es encadenada la animalidad al cosmos mecánico y extenso de la materia divisible, juzgar a un animal y a un loco se van configurando en dos formas idénticas de irracionalidad: ni el loco ni el animal podrán ser juzgados porque no *saben* lo que hacen.<sup>198</sup> Empleando la “excentricidad antropológica” de Helmuth Plessner (2019), cabe decir que la diferencia antropológica entre el *ser cuerpo* y el *tener cuerpo* como rasgo del animal-humano encuentra una configuración concreta con el advenimiento del sujeto cartesiano. El sujeto racional en condiciones de conducirse —y ser juzgado— se constituye desde la esfera del *tener cuerpo*. Aquel que, en la misma medida, pero a la inversa, no puede ser racional ni poseerse solo puede *ser cuerpo* (disposición de órganos divisibles frente a la naturaleza indivisible de la *res extensa*).<sup>199</sup> En este sentido uno de los grandes problemas filosóficos de la modernidad podría enunciarse del modo que sigue: el cómo y quién está en condiciones de poseer su cuerpo exige una reasignación de los roles de mando. Esta reasignación se entiende mejor partiendo del elemento completamente vaciado de capacidad de mando-sobre-sí: el animal.

En efecto, la reasignación de roles resulta fundamental en la emergencia de la figura de la *animalidad* como autómatas o *res extensa* móvil; pura mecánica orgánica que ni duda ni siente en la medida en que el sentir es un modo cognoscente. Ello obligaría a superponer el dualismo mente-cuerpo sobre el espectro de posiciones que separan lo animal, en un extremo, de lo humano, en el otro. Pero esto es arbitrariamente rechazado por Descartes con

---

<sup>198</sup> Como mostró Edward P. Evans en su fascinante *The criminal prosecution and capital punishment of animals* 1988, en la Edad Media no era insólito que un animal fuese arrestado y juzgado por sus crímenes. Cuando los animales eran concebidos como seres singulares dotados de comportamientos individuales, el comportamiento de un animal expresaba su forma de ser, y existían enormes diferencias en el modo en que se concebía simbólicamente a las distintas clases de animales según las tareas comunitarias que estos desempeñaran. Su labor formaba parte de la comunidades, y era un apoyo fundamental en la vida de las familias. Por ello su expulsión de la comunidad o muerte debía estar mediada por un juicio que evitara la arbitrariedad en el asesinato de animales —este tipo de reglamentaciones quedan ya recogidas en La Biblia: “Si un buey acornea a un hombre o a una mujer, y le causa la muerte, el buey será lapidado y no se comerá su carne, pero el dueño del buey queda absuelto” (Éxodo: 21:28)—.

<sup>199</sup> “Advierto, al principio de dicho examen, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. (...) Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, sí no lo supiera ya de antes.” Descartes y Peña 2005, 50.

el objetivo de ahorrarse aquellas disquisiciones que le obligarían a dudar acerca de su propia concepción del animal:

Dado que de modo alguno el pensamiento es compatible con la animalidad, el problema del animal no merecerá hueco en sus meditaciones: “Así pues, ¿qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal racional? No por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar en tales sutilezas el poco tiempo y ocio que me restan. (Descartes y Peña 2005, 13).

En efecto, el sistema filosófico de Descartes no solo significa una reubicación de la locura al lado del sueño y de todas las formas de error —tesis con la que abre su célebre *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault 2018a)—. El sistema filosófico de Descartes también (re)produce la producción de la animalidad (la incapacidad pura del autogobierno) como una verdad que se expresa en el interior del Hombre a través de la locura y en su exterior a través del cuerpo salvaje de las bestias. En el tránsito a la época clásica, digámoslo así, la locura se animaliza. — “Mirabeau informa, en sus *Observations d'un voyageur anglais*, que mostraban a los locos de Bicêtre: como si fueran animales curiosos, al primer patán recién llegado que quisiera pagar un ochavo". Se va a ver al guardián exhibiendo a los locos, como se va a la feria de Saint-Germain a ver al juglar que ha amaestrado a los monos”. (Foucault 2018a, 160)—. En el mismo periodo (entre los siglos XVI y XVIII), observamos la desacralización de la pobreza: “en el curso del cual —escribe Vázquez García— el indigente deja de ser visto como encarnación simbólica de Cristo e instrumento para el ejercicio de la virtud. Esto se produce en paralelo a la emergencia de una ética del trabajo que santifica la *labor* estigmatizando el viejo *atium* de filiación aristotélica y renegando de las bondades secularmente asociadas a la vida contemplativa” (2009, 55). Todo ello es importante para entender la retirada de los sistemas simbólico-religiosos que obstaculizaban la disponibilidad taxonómica e instrumental de los cuerpos en la *episteme clásica*.

Resulta mucho más preciso y esclarecedor mostrar la cara inversa: es la animalidad interna y externa al Hombre la que se *irracionaliza*, inscribiendo tanto en la corporalidad humana no-racional (sexual y racialmente diferenciada) como en la naturaleza exterior (colonialmente repartida) el estigma ontológico de lo que existe naturalmente sin poder dominarse, es decir, para ser disciplinado, moralizado, dominado. La animalidad se pronuncia en el interior de todos los cuerpos, pero sólo aquellos que puedan conducirse racionalmente podrán apropiarse de su animalidad latente y estar a salvo de sus efectos: solo ellos estarán inmunizados de todos los errores, los desvíos y las locuras que la animalidad trae consigo. Los demás cuerpos —las bestias, las mujeres, los locos, los criminales, los vagabundos, los

gitanos—<sup>200</sup> forman el conjunto heteróclito de los cuerpos incapaces de autoapropiación, y, por ende, serán el objeto general de las tecnologías de gobierno orientadas a la *inclusión disciplinaria*. En el enunciado *fuerzas físicas propias* lo propio no se anuncia en el estado estático y definitivo, sino en el resultado provisional de una operación de *neutralización* que debe ser constantemente actualizada, pues lo propio de la animalidad es la intemperancia, la inconsistencia, la inestabilidad y la desobediencia.

Este problema resulta esencial para entender el tránsito del cosmos cualitativo al cuantitativo como efecto de una *neutralización* que inmuniza al poder soberano respecto de la *reactividad inmunológica* de sus miembros. Dicho de otro modo: la tolerancia religiosa no nace, se hace o impone. Antes de llegar a Hobbes, Foucault define que el cambio de la racionalidad política —y el nacimiento de una racionalidad política *per se*— va a aparecer sobre esta misma superficie: “Estamos ahora en una política cuyo objeto principal será la utilización y el cálculo de las fuerzas. La política, ciencia política, se topa con el problema de la dinámica” (Foucault 2008, 281). Esto no da por zanjado el problema inmunológico, sólo lo reprograma o resignifica en el interior de un *cosmos teológico desgubernamentalizado*.

En efecto, Foucault alude a la astronomía de Copérnico y Kepler, la física de Galileo, la historia natural de John Ray y a la gramática de Port Royal como prácticas discursivas que participaron de la *desgubernamentalización del cosmos*. Mediante este concepto, Foucault describe cómo al poder pastoral se le escapa entre las manos el gobierno de un alma que ahora se inscribe en una carne muerta y anatómicamente divisible que da una utilidad terrenal (científica) al hecho de no enterrar los cadáveres. Por debajo de estas figuras enunciativas, emerge algo que no podía darse dentro del paradigma de enunciación de las ciencias aristotélicas, a saber, que la realidad comienza a ser *medible, clasificable, cuantificable*, es decir, componible y descomponible —inteligible— en el interior de instrumentos de medición aritmética y a partir de atributos que antes solo podían ser caracterizados como atributos accidentales. El efecto compuesto de todos estas prácticas discursivas, dice Foucault, fue:

mostrar que Dios sólo rige el mundo a través de leyes generales, leyes inmutables, leyes universales, leyes simples e inteligibles y que eran accesibles o bien en la forma de la medida y el análisis matemático, o bien en la forma del análisis clasificatorio en el caso de la historia natural o del análisis lógico en el caso de la gramática general. Dios sólo rige el mundo a través de leyes

---

<sup>200</sup> En *La invención del racismo. El nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Francisco Vázquez García dedica valiosísimas páginas a la configuración del vagabundo como figura que anuncia la negación misma de la soberanía: “Entre los siglos XVI y XVII, el vagabundo llega a ser considerado por el pensamiento político como la negación misma de la soberanía, «la otra cara del rey» o al menos «la otra cara del pueblo pacífico y laborioso»” (2009, 71). Igual de clarificadoras son las páginas que dedica a los gitanos como población-objeto de gobierno que ilustra el tránsito de las tecnologías de expulsión, rechazo y destierro a las tecnologías de asimilación disciplinaria (2009, 80-85).

generales, inmutables, universales, simples, inteligibles. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que Dios no lo gobierna. No lo gobierna a la manera pastoral. Reina sobradamente sobre el mundo a través de los principios (Foucault 2008, 227–228)

Lo que nos interesa destacar es que en el tránsito del paradigma aristotélico —basado en el problema de la esencia singular— al paradigma de la física de Galileo la idea de la *composición de fuerzas* pasa de ser impensable a ser pensable,<sup>201</sup> y la animalidad absorbe el deber ontológico de la obediencia frente a la soberanía del pensamiento. El envés productivo del proceso consiste en la significación del vagabundeo y de la ociosidad como forma de *desobediencia*. Aunque este proceso en el concilio de Trento (1545-1563) una diferencia importante entre el catolicismo y el protestantismo desde el momento en que el catolicismo rechaza la eliminación de la mendicidad respaldando las acciones caritativas. En ningún caso la Contrarreforma señala a una defensa del simbolismo medieval en torno a la sacralidad de la pobreza.<sup>202</sup> Tanto en el mundo reformista como en el católico se produce el avance hacia una razón de estado orientada a la transformación de las gentes inútiles en útiles mediante la generalización de los mecanismos de examen de las conductas y la distinción taxonómica de las distintas cualidades que pueden ser útiles para la administración del reino. El proyecto de eliminar la mendicidad de la vía pública es uno de los grandes indicadores de los procesos de acumulación asociados al capitalismo mercantil y manufacturero. El mismo que aspirará a la distribución, diferenciación y disciplinamiento exhaustivo de las gentes como elementos propios del poder soberano. Para ello, la descomposición de los grupos sociales inútiles en fuerzas útiles o, cuanto menos, no perjudiciales, constituye una tarea que debe ser llevada a cabo de manera sistemática:

La política de pobres apunta ahora no a la regulación sino a la extinción total de la mendicidad. Se trataba de aniquilar o, en su defecto, de reducir al mínimo posible el acto de pedir limosna en la calle. A esta meta parece dirigirse ya la Institución de Intendentes dada por Felipe V en 1718; los vagabundos hábiles para el ejercicio de las armas tenían que ser recogidos y destinados a los

---

<sup>201</sup> Tomemos un ejemplo sacado del campo del estudio de la trayectoria de los proyectiles: cuando en la cuarta jornada de sus *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno à due nuove scienze* (1638), Galileo sugiere la *parábola* como figura que define la trayectoria de un proyectil, define la parábola como trayectoria resultante de la como composición de dos movimientos uniformemente acelerados, uno vertical (de caída) y otro horizontal (de empuje): “Sirviéndose de la geometría euclidiana consolida lo que desde ese momento serán puntos centrales de la balística: 1) el ángulo de elevación con el que se obtiene el máximo alcance es el de 45°, 2) los disparos hechos con ángulos de elevación complementarios proporcionan alcances idénticos, y 3) el alcance es proporcional al seno del doble del ángulo de elevación.” Hidalgo Cámara 1993., 376-377 Esto suponía una auténtica revolución científica respecto de la *Scientia Nova* del veneciano Niccolò Fontana Tartaglia, de 1537 y sus sucesores. Dentro del paradigma de la física aristotélica, Tartaglia había explicado el movimiento de un proyectil como sucesión entre un movimiento violento (impulsión) y un movimiento natural (caída del proyectil), dado que dos movimientos distintos no podían definir la esencia del movimiento de un cuerpo. Hidalgo Cámara 1993., 373–374.

<sup>202</sup> En España esta cuestión se refleja claramente en la controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles. Véase a este respecto: Garrán Martínez 2004, 123; Vázquez García 2009, 60-61.



regimientos; los pobres inservibles para la guerra y las faenas agrícolas serían confinados en hospicios y obligados a trabajar en manufacturas. Los inválidos y enfermos, por último, serían mantenidos en esos establecimientos con las limosnas que proveyera la comunidad (Vázquez García 75)

Huelga decir que el sueño de la movilización total de las fuerzas físicas para la producción de manufacturas y el ejercicio de oficios que aumentasen la felicidad y la grandeza del reino tiene un presupuesto material específico: el flujo incesante de materiales y materias primas que sostuvieron el comercio triangular entre África, el Nuevo Mundo y Europa Occidental. Entre los siglos XVII y XVIII, el tráfico de esclavos, las plantaciones de azúcar y algodón, la deforestación de las selvas tropicales, el vertido de residuos a los ríos, los avances tecnológicos y los modelos de producción intensiva tanto en las plantaciones, en las minas y en las manufacturas generaron el bucle de retroalimentación positiva y los procesos de acumulación de capital determinantes para la configuración del capitalismo mercantil y manufacturero previo al industrialismo. Estos procesos también marcaron un antes y un después en el impacto de las poblaciones humanas sobre los ecosistemas terrestres (Crosby, McNeill, Mering 2003; Alimonda 2014). Más que en África, como depósito de fuerza de trabajo esclava, o Europa, donde se transformaban los materiales orgánicos e inorgánicos extraídos en su mayoría del Nuevo Mundo, es sobre la superficie extractiva del Nuevo Mundo donde se constata la dimensión geofísica involucrada en todos estos procesos. Es allí donde se hace patente sobre la superficie geológica de la Tierra la ecología de un capitalismo imperialista que permitirá a los poderes soberanos transformar masas de cuerpos físicos en herramientas extractivas.

#### 4.2.1. Músculos extractivos: racismo colonial.

¿En qué medida esta nueva relación con lo corporal debe hacernos pensar más allá del océano Atlántico? ¿De qué modo afectó al descubrimiento del vasto espacio continental al concepto de gobierno político? Sobre los territorios conquistados a una naturaleza salvaje acontecen el tipo de transformaciones que requieren ser asimiladas por el pensamiento continental: ¿cómo civilizar la animalidad descubierta *en el interior* de la humanidad? En el contexto de la colonización española el Nuevo Mundo, se ha discutido mucho acerca de si España tenía colonias o si la forma del Imperio Hispánico era incompatible con la realidad colonial. Esto se refleja claramente en la disputa reciente entre dos formas antagónicas de pensar históricamente el imperialismo español, la de María Elvira Roca Barea, autora de *Imperiofobia y leyenda negra* (2016), y la de José Luis Villacañas, quien responde a las tesis de Roca Barea en

*Imperiofilia y el populismo nacional-católico* (2019a). Según Villacañas Berlanga, Roca Brea entona de nuevo “la vieja copla de que España no tenía colonias” y sentencia:

Técnicamente era así, pero por una insistencia formalista propia de los juristas que habían inventado el requerimiento, una declaración por la que se constituían vasallos del rey de España a indígenas completamente perplejos incapaces de comprender lo que estaba pasando. Sin embargo, las realidades de la colonia estaban ahí: una dominación que sometía a ingentes poblaciones subalternas, una destrucción de formas de vida autóctonas, una aculturación general, una prohibición del comercio libre, una extracción masiva de materias primas, etcétera. (2019a, 174)

Obviamente, recuerda Villacañas, España no estaba interesada en conceder a los virreinos un estatus jurídico diferente del de su propio territorio para liberarse de aquellas formas bélicas que no estaban autorizadas entre estados soberanos: “la piratería y el filibusterismo, que Inglaterra usaba con insistencia en los territorios americanos” (2019a, 175). Si bien el Papa había concedido a los Reyes de Castilla la propiedad del Nuevo Mundo, después de 1512 y 1513, el encuentro de los españoles con los nativos y su derecho legítimo al reclamo de sus tierras se verá mediado por el Requerimiento, formulado por el jurista Juan López Palacios Rubios. Más que un acto de legitimización, el Requerimiento era un acto de inmunización que permitía, mediante una breve historia de la Creación, reconocer a los otros como *otros* libres de someterse al imperio español o de someterse a su violencia.

Principalmente, [el Requerimiento] ofrecía a sus destinatarios indígenas una elección: someterse o exponerse a la violencia. “*Por ende, como mejor podemos —decía la declaración— os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo*”. Si no obstante se negaban a prestar su “consenso espontáneo” a la ocupación y bendición cristianas, los indígenas debían esperar lo peor: “*entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos*” (Hanke 1969, 125 en Beasley-Murray y Rodríguez 2010, 24)

La cuestión es importante: ¿fue el imperialismo español la prolongación de la comunidad existencial cristiana o el despliegue de un inmenso dispositivo colonial encubierto? Como sabemos, ambas respuestas no son mutuamente excluyentes, pero si optásemos por la primera opción nos cegaríamos ante el tipo de dinámica acelerada que inaugura el gobierno y el comercio transoceánico. Al comienzo *Capitalism and Slavery* (1944), Erik Williams sintetiza en una sola página lo que de cualquier otro modo exigiría muchas. En ella podemos constatar línea tras línea la importancia del colonialismo como el gran acelerador de la historia moderna como pista de despegue (y engorde) para las dinámicas de competencia entre los estados europeos:

Cuando Colón, en representación de la monarquía española, descubrió el Nuevo Mundo en 1492, desencadenó la larga y amarga rivalidad internacional sobre las posesiones coloniales; una rivalidad para la que, después de cuatro siglos y medio, todavía no se ha encontrado solución. Portugal, que había iniciado el movimiento de expansión internacional, reclamó los nuevos territorios con el argumento de que se hallaban comprendidos dentro de los alcances de una bula papal de 1455; en ésta se le autorizaba a reducir a servidumbre a todos los pueblos infieles. A fin de evitar controversias, las dos fuerzas buscaron un arbitraje y, en tanto naciones católicas, se dirigieron al Papa, movimiento natural y lógico en una época en que las reclamaciones universales del Papado no habían encontrado todavía el desafío de individuos y gobiernos. Después de examinar cuidadosamente las reclamaciones rivales, en 1493 el Papa emitió una serie de bulas papales que establecían una línea de demarcación entre las posesiones coloniales de los dos Estados: el Este le correspondió a Portugal y el Oeste a España. La división no satisfizo, sin embargo, las aspiraciones portuguesas y en el año siguiente las partes contendientes llegaron a un Convenio más satisfactorio: el Tratado de Tordesillas, que rectificaba la sentencia papal que permitía a Portugal la posesión de Brasil.

Ni el arbitraje papal ni el pacto formal proponían compromisos con otras potencias y ambos fueron, en efecto, repudiados. El viaje de Caboto a Norteamérica en 1497 fue la inmediata respuesta de Inglaterra a la división. Francisco I de Francia pronunció su célebre protesta: «El sol brilla tanto para mí como para los demás. Me agradaría mucho ver cuál es la cláusula en el testamento de Adán que me excluye de una participación en el mundo». El rey de Dinamarca rehusó aceptar el fallo del Papa en lo que se refería a las Indias Orientales. Sir William Cecil, el famoso hombre de Estado isabelino, negó el derecho del Papa «a dar y tomar reinos a quienquiera que le gustase». En 1580 el gobierno inglés reclamó el principio de ocupación efectiva como el principio determinante de la soberanía. Por lo tanto, en el lenguaje del momento, «no había paz debajo de la línea ecuatorial». Se trataba de una discusión, en las palabras de alguien que fue más tarde gobernador de Barbados, sobre «si el Rey de Inglaterra o el de Francia habría de ser el monarca de las Antillas, ya que el Rey de España no podría conservarlas por mucho tiempo [...]». Inglaterra, Francia e incluso Holanda, comenzaron a desafiar al Eje Ibérico: reclamaban su lugar bajo el sol. El «negro», también, iba a tener su lugar, aunque no lo pidiera: era el sol abrasador de las plantaciones de azúcar, tabaco y algodón del Nuevo Mundo. (Williams y Palmer 1994, 30)

El descubrimiento de América implicó la imposibilidad de disociar la *geografía* (como ciencia orientada al conocimiento de la superficie terrestre) y la *geopolítica* derivada de las disputas por el territorio. Al mismo tiempo, desplegará toda una problemática vinculada a la explotación y aprovechamiento acelerado de los recursos disponibles en los mismos. En este escenario, el *racismo colonial* va a emerger precisamente para componer/descomponer a poblaciones en castas con objetivos que ya no pueden reducirse al dispositivo de la sangre que marcaba las disputas peninsulares entre cristianos nuevos y viejos, sino que involucran toda una masa de efectos relativos a la producción de un sistema circulatorio transatlántico.<sup>203</sup> En este sentido, creemos que Foucault no diferencia correctamente las *funciones* de los racismos genocidas de los racismos extractivos. Cuando dice: “El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador. Cuando hay que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones” (Foucault 2010a, 220–221), el pensador

<sup>203</sup> Como ha señalado Santiago Castro-Gómez, la guerra de razas es un discurso que permite inscribir la guerra como trama ininterrumpida de la historia y construir al enemigo como aquello que debe ser destruido para lograr la paz. “Quien triunfe en este conflicto será la población que demuestre su superioridad *física* (energía, fuerza), *étnica* (limpieza de sangre) y *moral* (valor, entereza) sobre la población enemiga.” Castro-Gómez 2007, 157–158.

de Poitiers no profundiza en la distinción entre el racismo extractivista y el racismo genocida, la cual es tecnológica y estratégicamente decisiva:

Durante los primeros años de la empresa colonial, en la fase de invasión y conquista, la minería fue más una actividad militar que económica; fue una economía de rapiña, o sea, *acumulación en estado primitivo*. Por entonces, el espíritu guerrero cegado por la codicia conformaba todavía un “empresario” bastante torpe, donde los excesos de la propia violencia se tornaban el principal factor que atentaba contra la sustentabilidad de la extracción (...) En este proceso, la actividad minera de la *conquista* necesitó perfeccionarse como *colonización* para poder sustentarse. En tal sentido, el descubrimiento del Cerro Rico del Potosí (1545) constituyó la gran bisagra histórica que marca el pasaje de la minería como *botín de guerra*, a la minería como *actividad extractiva racionalizada*. (Machado Aráoz 2017, 39)

Dejando de lado la última afirmación —según la cual la bisagra histórica entre los botines de guerra y la actividad extractiva racionalizada se encontraría en el siglo XVI americano (lo cual es simplemente insostenible cuando se atiende a los sistemas de explotación minera del Imperio Romano)—,<sup>204</sup> la tesis de Machado Aráoz pone de relieve la distinción entre el racismo extractivo y el genocida, lo cual no quiere decir que el extractivismo no fuese la causa de una mortalidad masiva, solo significa que esta era un efecto secundario (no prevenido, pero tampoco deseado) de las actividades mineras. En efecto: si el poder pastoral siempre necesitó de ojos para defender el espacio comunitario de lo inmundo, el poder soberano dependía en el Nuevo Mundo de sistemas que permitiesen reunir grandísimas cantidades de músculos y brazos para lograr que las minas no dejaran de sangrar riqueza. Las principales minas de la Nueva España —Zacatecas (1547), Pachuca (1553), Fresnillo (1554) y San Luis de Potosí (1592)— fueron principalmente explotadas por mano de obra indígena. Su elevada mortalidad, por efecto de las durísimas condiciones de trabajo y las enfermedades tanto en las plantaciones como en las minas, será compensada con esclavos traídos de África. En este punto, constituye una referencia obligada la obra de Horacio Machado Aráoz recientemente citada, autor de *Potosí. El origen* (2018), quien narra cómo el Potosí pasó de ser literalmente un *páramo*<sup>205</sup> a convertirse en uno de los centros extractivos más importantes de la emergente economía-mundo en pocas décadas:

---

<sup>204</sup> Véase, por ejemplo, el caso de la mina a cielo abierto de Las Médulas, en León, durante el siglo I a.C., o los tratados sobre la organización de la esclavitud en los tratados de Lucius Junius Moderatus Columella (4 d.C. – 70 d.C.).

<sup>205</sup> Según Machado Aráoz, “lo que era un páramo inhóspito”, ya en 1570 era una ciudad floreciente con 120.000 habitantes. En 1610, tenía 160.000, duplicando la población de Amsterdam (80.000) y superando incluso la de Londres (130.000), Venecia y Sevilla (150.000). Para entonces, la Villa de Potosí ya sabía transformado en “del lujo y la ostentación; fue el epicentro de la acumulación, la cuna del mundo del ahorro y la inversión; el nacimiento de la razón como cálculo, como costo/beneficio, como puro valor de cambio”. Y continúa: “En fin, “de la noche a la mañana”, Potosí pasó a ser el principal centro de abastecimiento mundial de plata, la forma-valor que dinamizaba todo el sistema comercial emergente, desde el Mediterráneo y el Atlántico hasta el Índico y el Pacífico. En los siglos XVI y XVII, el 75% de la extracción mundial de plata salió de los yacimientos

Lo principal, la captación de grandes cantidades de mano de obra fue resuelto, primero, a través de la Encomienda (1540-1570) y luego de la Mita (1572), las dos primeras tecnologías de apropiación y gerenciamiento masivo de fuerza de trabajo. El sistema de la Mita suponía el reclutamiento obligatorio de una séptima parte de la población masculina de entre 15 y 50 años; el área geográfica de aplicación se extendía por 1.300 kilómetros de norte a sur (entre Cusco y Tarija) y 400 kilómetros de este a oeste; se reclutaban hasta a 60.000 trabajadores, de los cuales sólo las operaciones en el yacimiento del Potosí demandaba entre 13.000 y 17.000 mitayos por año, estimándose en 4.600 mitayos los que diariamente permanecían bajo tierra en los socavones. (Machado Aráoz, Horacio Alejandro César 2017, 40)

La demanda de brazos crecía incesantemente, y el cuerpo mitayano fue literalmente un brazo al servicio de un cogito que gobernaba desde la distancia infinita de un dualismo transatlántico: carne no-muerta que permitía a una monarquía abrir la tierra y extraer sus minerales sin sentir dolor. El cuerpo de los mitayanos hizo posible una prolongación expansiva del cuerpo físico del estado que no pasaba por la simple asimilación de las poblaciones indígenas como súbditos de la corona, sino por la diferenciación racial de los *cuerpos-excavadores* cuya posición social era adecuada a su rol como *cuerpo-minero*. A este mismo fenómeno se refiere Castro-Gómez con el concepto de *etnización de la riqueza* (Castro-Gómez 2005, 68) en sus estudios de la Nueva Granada. Afirma: “desde el comienzo mismo de la acción colonizadora en el territorio neogranadino, el fenotipo de los individuos (blanco, negro, indio, mestizo) determinó su posición en el espacio social y, por lo tanto, su capacidad de acceso a aquellos bienes culturales y políticos que podían ser traducidos en términos de *distinción*” (Castro-Gómez 2005, 69), una distinción en la que la *blancura* no operaba como rasgo natural, sino como *capital cultural* o código que mediaba los reconocimientos mutuos

Por esta razón, la blancura no tenía que ver estrictamente con el color de la piel, sino que designaba, por encima de todo, el tipo de riqueza y encumbramiento social de una persona. La blancura, como diría Bourdieu, era un *capital cultural* que permitía a las elites criollas diferenciarse socialmente de otros grupos y legitimar su dominio sobre ellos en términos de *distinción*. La blancura era, pues, primordialmente un *estilo de vida* demostrado públicamente por los estratos más altos de la sociedad y *deseado* por todos los demás grupos sociales. (Castro-Gómez 2005, 70)

En la misma línea escribe Aníbal Quijano: “Raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de

---

americanos explotados por el Reino de España, y de ellos, las siete décimas partes fueron extraídas de las “venas abiertas” del Potosí. Así describió el historiador John H. Elliot —en 1990— la centralidad determinante del Potosí en la emergente economía-mundo: “La vida económica y financiera de España y, a través de ella, de Europa, se hizo fuertemente dependiente de la llegada regular de las flotas de Indias, con sus cargamentos de plata... A través del comercio, la plata ‘española’ se dispersaba por Europa, de modo que cualquier fluctuación en las remesas de Indias tenía fuertes repercusiones internacionales... Cuando los sevillanos estornudaban, toda Europa temblaba”. Machado Aráoz, Horacio Alejandro César 2017, 40–41.

clasificación social universal de la población mundial” (Quijano 2000, 203).<sup>206</sup> La mixtificación taxonómica<sup>207</sup> de las castas debe concebirse todavía en el interior de la episteme clásica, donde todavía la ordenación y composición de las fuerzas propias rige sobre la historicidad biológica de las poblaciones modernas. Sin embargo, el uso constante de fuerzas físicas que se degradan durante el proceso de trabajo y los efectos devastadores de las enfermedades, no tardará en exigir un flujo incesante de nuevas piezas con las que restaurar constantemente las prótesis soberanas: “El abrupto derrumbe demográfico de los pueblos caribes, arawakos, taínos, rápidamente demandó la intensificación del tráfico de esclavos de África” (Machado Aráoz 2018, 39).

Gracias a las mejoras en la navegación y en la disponibilidad de los cuerpos destinados a galeras, los minerales dejaron de ser realidades caracterizadas por su inmovilidad y comenzaron a cruzar los mares sin hundirse en volúmenes hasta entonces desconocidos. Tanto la geología como la geografía se revolucionaron simultáneamente: ríos de plata que nacían en las minas americanas regaban las finanzas de toda Europa. A contracorriente, el tránsito al siglo XVII verá un importante aumento del volumen de los ríos de esclavos —cuyo mayores caudales nacían en África, pero también en los estratos sociales más bajos de Europa—<sup>208</sup>. Estos comenzarán a regar con cuerpos humanos las grandes plantaciones (café, azúcar, tabaco, algodón, arroz), las minas (oro, plata principalmente), los hogares (esclavos domésticos) y aquellas industrias (maderera y naval) que hacían posibles las dinámicas autopoiéticas o de retroalimentación de los procesos. Paul E. Lovejoy estima que el tráfico de esclavos en la primera fase (1450-1600) supuso el 3% del total de esclavos trasladados. En

---

<sup>206</sup> En una nota al pie: “Es muy interesante que a pesar de que quienes habrían de ser *europesos* en el futuro, conocían a los futuros *africanos* desde la época del imperio romano, inclusive los íberos que eran más o menos familiares con ellos mucho antes de la Conquista, nunca se pensó en ellos en términos raciales antes de la aparición de América. De hecho, raza es una categoría aplicada por primera vez a los “indios”, no a los “negros”. De este modo, *raza* apareció mucho antes que *color* en la historia de la clasificación social de la población mundial” 2000, 203.

<sup>207</sup> A partir de las diferencias básicas entre los blancos europeos, los indios (indígenas latinoamericanos) y los negros (esclavos extraídos de África), vemos aparecer todo un abanico de posibilidades siguiendo la lógica del entrecruzamiento: el criollo nacido de blancos, el lobo de la unión entre indios y negros, el mestizo del cruce entre indio y blanco, el mulato entre negro y español, el castizo como unión entre blancos y mestizos, el morisco del español y mulato, el albino del blanco y el morisco, el coyote del mestizo y el indio, el grifo del indio y el lobo. Como señala Ilona Katzew: “Los criollos inventaron el sistema (de castas) para evitar que se les identificara con la sangre «manchada» de la plebe y porque necesitaban un método de clasificación social que reforzara su sentido de exclusividad [...] El sistema de castas operaba a partir del empleo de un repertorio de nombres distintivos (...) La mayoría de vocablos que figuran en esta documentación se destinaban a señalar el fenotipo de los individuos, aludiendo directamente a su color y a los rasgos culturales que solían identificarse con ciertas etnias” Katzew 2004, 42–43.

<sup>208</sup> Como señala Silvia Federici: “Para la mayoría de los proletarios, durante los siglos XVII y XVIII el acceso al Nuevo Mundo se produjo a través de la servidumbre por deudas y «trayecto», castigo que las autoridades adoptaron en Inglaterra para sacarse de encima a los convictos, disidentes políticos y religiosos, y a una vasta población de vagabundos y mendigos producida por los cercamientos.” 2010. 161

el siglo XVII asciende al 16%, el 52,4 % en el siglo XVIII y el 28,5 % en el siglo XIX (Holanda, Inglaterra, Estados Unidos) (Lovejoy 1982, 478).

Tomando la fórmula prestada de Braudel, Immanuel Wallerstein (1974) denominó el “largo siglo XVI” (1450-1640) al estadio formativo de la incipiente economía-mundo capitalista que comenzó a articularse en torno a estos flujos. Aquí es preciso recordar que, si bien en términos extensivos la economía-mundo ya va a aparecer configurada sobre el marco transatlántico sobre el cual no dejará de desarrollarse, en términos intensivos este periodo sigue caracterizado por la presión de un factor limitante decisivo: la *lentitud* y sus *costes*. Una lentitud que, en términos de navegación, no podrá ser superada hasta el siglo XVIII. Este aspecto ha sido brillantemente analizado por Braudel en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949), quien nos recuerda que el mundo en el siglo XVI —y a diferencia de hoy, que habitamos un periodo de saturación espaciotemporal— seguía siendo un mundo descomunal para las velocidades a las que éste se podía recorrer. Esto es: si el Mediterráneo podía ser recorrido a lo ancho en un periodo no menor de 40 días, el viaje a las Indias en barco demoraba meses. Esto afectó, sobre todo, al Imperio español:

El español moviase en los ámbitos de una vida imperial mucho más dilatada que la vida francesa o la inglesa; Felipe II, para adoptar sus decisiones, tenía que escuchar voces que le llegaban desde mucho más lejos. Así coadyuvaban las dos causas de lentitud [desplazamientos y deliberaciones] que acabamos de considerar. A sus lentitudes propias, la máquina española asocia las de la navegación a través del Atlántico, el Índico e incluso el Pacífico; está obligada a responder a los requerimientos del primer sistema económico y político que se extiende por todo el mundo conocido. (Braudel 2016)

Esto significa que cualquier flujo comercial transatlántico o asiático —ya fuese de esclavos o de minerales— no se sostenía a sí mismo solo con la fuerza física o militar que hacía falta para sacar los minerales o los cuerpos que más tarde llenaban las bodegas, fueron necesarios grandes esfuerzos financieros, logísticos y burocráticos que no se pueden explicar con el mero recuso a la violencia,<sup>209</sup> exigía, como vimos, un creciente control sobre las operaciones que permitían *apropiarse de fuerzas impropias* (colonización de la naturaleza) y administrar las fuerzas apropiadas (composición/descomposición de las fuerzas físicas).<sup>210</sup> Es importante

---

<sup>209</sup> “Es inevitable que cuanto mayor sea la distancia que han de recorrer los productos comerciables, tanto mayor habrá de ser la cantidad de dinero que se deba invertir y tanto mayor tiempo permanecerá ese numerario prisionero de la ruta. El comercio por vía marítima, de Sevilla a América o de Lisboa a Asia, nunca habría sido posible sin las previas concentraciones de capital llevadas a cabo en la Alta Alemania y en la Italia del siglo XV”. Por esta razón: “Sólo los más grandes capitalistas de su época, los más hábiles y afortunados —los genoveses—, han sido capaces de organizar, con Sevilla como centro, los pagos a través del Atlántico”. Braudel 2016.

<sup>210</sup> En términos de Parenti: “los estados modernos hacen y dan vida a la “naturaleza” a través de sus regímenes de propiedad territorializados, la producción de infraestructura y sus formas de biopoder orientadas geográficamente. Las múltiples prácticas científicas, jurídicas y económicas del estado facilitan la conjuración, el conocimiento y la gestión de los valores de uso inscritos en naturalezas no humanas” (Parenti 2016, 170)

recordar que el tránsito de la inmunidad jurídica a la física de los miembros propios significa que al poder físico-propio se llega siempre a través de la apropiación jurídica de aquello que se concibe como naturaleza. O, lo que es lo mismo, aquello que es inscrito en un régimen de poder espacial como *naturaleza apropiada*. En cualquier caso, la naturaleza propia solo puede transformarse en productiva cuando esta explotación lleva consigo la adecuada administración de los recursos humanos.

#### 4.2.2. La producción de un aparato reproductivo: la caza de brujas y la domesticación de los úteros.

En el primer capítulo mencionamos una de las tesis capitales de la teoría feminista marxista: la producción del sistema productivo del capitalismo aconteció en paralelo a la producción de un sistema reproductivo. Si el eje de clase alumbra la captura de los cuerpos proletarizados por los espacios de producción (células productivas empresariales), el eje sexual alumbra la captura de los cuerpo en espacios reproductivos mediante un proceso de domesticación (células reproductivas sexuales). En el umbral epistemológico que estamos analizando, tanto las fuerzas productivas como las reproductivas deben localizarse en el interior de la nueva anatomía política caracterizada, como vimos, por la *fisicalización* de los patrimonios estatales sujetos a la voluntad del poder soberano.

En los albores de este proceso, la época que estamos analizando (siglos XVI y XVII) registra una serie de reubicaciones importantes que se alumbran, tal y como han señalado Silvia Federici y Maria Mies, atendiendo a ese oscuro y relevante proceso que fue la caza de brujas en el interior de los procesos de acumulación del siglo XVI. Ampliando el espacio y el tiempo a tres grandes regiones y a dos siglos, Silvia Federici ofrece una visión panorámica ampliada del periodo:

En el “Nuevo Mundo” encontramos el sometimiento de las poblaciones aborígenes a través de los regímenes de la *mita* y el *cuatequil*: multitud de personas dieron su vida para sacar la plata y el mercurio de las minas de Huancavelica y Potosí. En Europa Oriental se desarrolló una “segunda servidumbre”, que ató a la tierra a una población de productores agrícolas que nunca antes habían sido siervos. En Europa Occidental se dieron los cercamientos, la caza de brujas, las marcas a fuego, los azotes y el encarcelamiento de vagabundos y mendigos en *workhouses* y casas correccionales recién construidas, modelos para el futuro sistema carcelario. (Federici 2010, 104).

En efecto: cientos de miles de seres humanos no solo comenzarán a ser transportados allí donde su energía resultaba más necesaria (esclavismo), sino que también serán desplazados violentamente allí donde sus derechos de supervivencia eran un obstáculo a las estrategias de acumulación territorial. A este sangriento periodo pertenecen la “acumulación originaria”



que Marx contrapone a las narrativas de la economía política del siglo XIX: la “gran escisión de grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción” que, primero, polariza la sociedad en dos grandes grupos o clases humanas —propietarios y proletarios— y, más tarde, conserva y reproduce la escisión a una escala cada vez mayor. (Marx 2017a, 807–809). En este sentido, según el autor del Manifiesto Comunista: “la expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso” (2017a, 809). Aunque sería mejor precisar: de todo el proceso por el cual una gran cantidad de asalariados van a encontrarse en un mismo territorio jurídicamente configurados como propietarios de una mercancía, su fuerza de trabajo, aquella que puede ser contractualmente adquirida a cambio de dinero, ya sea en una fábrica o en un régimen de explotación doméstica. En el caso de las mujeres trabajadoras, el proceso conduce a otra parte, a saber, la constitución del trabajo doméstico y femenino como servicio no valorado y “aparentemente” externo al funcionamiento del capital.

En términos biosociales, esta escisión se expresa como un *desgarro sociometabólico* (una mutación violenta en el modo de organizar socialmente el intercambio material entre la población y el entorno) ejecutado mediante mecanismos de expropiación acumulativa del suelo en su transición del régimen jurídico feudal a la modernidad capitalista. En la lectura de Marx, la acumulación originaria —el largo y sangriento proceso de expropiaciones que acabaron desplazando a los campesinos ingleses por ovejas y las tierras comunales por tierras cercadas—<sup>211</sup> tiene una preponderancia sobre el resto de los factores no por el hecho de que a su juicio fuese suficiente la escisión de clases para poner en marcha el capitalismo. De hecho, Marx señala que la Reforma va a jugar un rol importante en la reubicación de las masas humanas al romper con los viejos depósitos de leyes feudales y ordenamientos

---

<sup>211</sup> Nótese que tras definir “El secreto de la acumulación originaria” (primer apartado), Marx sitúa la “Expropiación de la población rural” (segundo apartado) en línea con los efectos socioeconómicos de la peste negra: “En Inglaterra la servidumbre de la gleba, de hecho, había desaparecido en la última parte del siglo XIV. La inmensa mayoría de la población se componía entonces —y aun más en el siglo XV— de campesinos libres que cultivaban su propia tierra” Marx 2017a, 810, pero: “El preludio del trastocamiento que echó las bases del modo de producción capitalista se produjo en el último tercio del siglo XV y los primeros decenios del siglo XVI” Marx 2017a, 811. El florecimiento de la manufactura flamenca y el aumento de los precios de la lana llevará a la nueva nobleza expropiar de forma masiva a los campesinos libres para la transformación de las tierras comunales (y de los acres y *cottages* a cuya explotación los campesinos estaban autorizados por títulos jurídicos feudales) en campos de pasto para ovejas. El efecto, en cada caso, era un *despoblamiento* indeseable y crítico a ojos de la corona, ya fuese por cercamiento (*depopulating inclosures*) o por pastos despobladores (*depopulating pasture*), por esta razón Enrique VIII trató de limitar tanto la demolición de casas de campesinos (con 20 acres de terreno) como el número de ovejas por propietario a 2000 (en 1533 ya había muchos con más de 24.000), y hasta 1638 hubo intentos por limitar este proceso de acumulación y proteger las viejas leyes de propiedad Marx 2017a, 812–814.

eclesiásticos que todavía contemplaban el derecho de los campesinos al uso de la tierra.<sup>212</sup> En todos los casos, no la inscripción fisiológica del organismo humano a su *milieu* al ser económica es ya cultural, moral o jurídico-normativa. Por ello, el momento de la *expropiación* —el momento del desgarró sociometabólico— que va a conservar a grandes masas humanas generalmente excluidas de la propiedad de los medios de producción y de la tierra no solo *produce* las vidas que son progresivamente transformadas en el objeto de captura disciplinaria, ya contiene en sus orígenes la distinción anatomopolítica sexual para la separación de la producción y la reproducción: “el uso específicamente capitalista del salario para regir el trabajo de los no asalariados y la devaluación de la posición social de las mujeres con el advenimiento del capitalismo” (Federici 2010, 13).<sup>213</sup>

Frente a la historia de la gubernamentalidad trazada por Foucault, la monetarización de la economía como dispositivo anatómico-sexual constituye, a nuestro juicio, la aportación decisiva de Silvia Federici. Solamente en relación con este problema la degradación simbólica de la mujer —y la caza de brujas— adquiere su plena significación más allá de prácticas que podrían considerarse geográficamente no generalizables. La encrucijada es realmente compleja, y exige escalonar históricamente la *estigmatización moral* de la sexualidad femenina como forma de pecado mortal (en el marco del poder pastoral), con las transformaciones espaciales producidas por el advenimiento progresivo del modo de producción capitalista, donde la sexualización del cuerpo femenino va a degradar simbólicamente su trabajo, y con él, su valor monetario.

En efecto: sobre el filo en que se confunden la inmunidad jurídica y la ordenación disciplinaria, David Nirenberg nos recuerda en su fascinante *Communities of Violence* (1998) que las relaciones sexuales entre miembros de distintas comunidades religiosas fueron, desde muy pronto, el peligro a prevenir mediante *códigos de conducta*. Como dijimos anteriormente, los códigos de conducta no eran sino barreras jurídico-inmunitarias destinadas a *definir* desde su interior los límites de la comunidad. Según Nirenberg, el cruce sexual entre grupos de distintas religiones era la práctica que más ansiedad producía; aquella que con más frecuencia

---

<sup>212</sup> “El proceso de expropiación violenta de las masas populares recibió un nuevo y terrible impulso en el siglo XVI con la *Reforma* y, a continuación, con la *expoliación colosal de los bienes eclesiásticos*. (...) Se abolió tácitamente el derecho, garantizado por la ley, de los campesinos empobrecidos a percibir una parte de los diezmos eclesiásticos” Marx 2017a, 814–817.

<sup>213</sup> “Además, dado que el trabajo en el feudo estaba organizado sobre la base de la subsistencia, la división sexual del trabajo era menos pronunciada y exigente que en los establecimientos agrícolas capitalistas. En la aldea feudal no existía una separación social entre la producción de bienes y la reproducción de la fuerza de trabajo; todo el trabajo contribuía al sustento familiar. Las mujeres trabajaban en los campos, además de criar a los niños, cocinar, lavar, hilar y mantener el huerto; sus actividades domésticas no estaban devaluadas y no suponían relaciones sociales diferentes a las de los hombres, tal y como ocurriría luego en la economía monetaria, cuando el trabajo doméstico dejó de ser visto como trabajo real” Federici 2010, 45.

desencadenaba situaciones violentas que más tarde requerían mediación de instancias jurídicas.<sup>214</sup> Debido a esta conflictividad, la unión en matrimonio entre judíos y cristianos, por ejemplo, fue prohibida por el emperador Constantino en el año 339 con el *Código teodosiano*.<sup>215</sup>

Entre los siglos XI y XIV, la literatura canónica acerca de la prohibición del contacto sexual entre cristianos y no-cristianos conoció un momento álgido, pues permitía al poder pastoral internarse y expandirse normativamente su influencia al interior de un conjunto creciente de interacciones sociales (Nirenberg 1998, 131). En el cuarto volumen de la historia de la sexualidad, *Las confesiones de la carne* (2019), Foucault recuerda que en esta misma época el matrimonio entre el hombre y la mujer va a ser interpretado como conformador del mismo vínculo que Cristo mantiene con la Iglesia. Así queda recogido en las homilías de San Juan Crisóstomo:

Él es el Esposo, el alma, y la cabeza; es el que manda, mientras que ella es la prometida: es el cuerpo de su alma y el miembro de su cuerpo, y debe obedecerlo (...) el vínculo de Cristo con la Iglesia sirve de modelo a todos los matrimonios: es la misma obediencia que debe ligar a la mujer al hombre; la misma preeminencia de este sobre ella; la misma tarea de educación, y la misma aceptación del sacrificio para salvarla (Foucault 2019, 276).

Vemos que ya el dispositivo sexual del pastorado traía consigo un modelo de organización social basado en la *inscripción orgánico-espiritual* de la feminidad en la obediencia del cuerpo respecto de la cabeza. La obligación de combatir todas las prácticas inmundas, incluidas, por supuesto, las sexuales, tales como la fornicación, el onanismo, el adulterio o cualquier otra práctica que afirmase la diabólica primacía de la carne sobre el alma inmortal. Lo que se va a producir en el tránsito de la Comunidad de salvación a la Razón de Estado va a ser la reubicación de los órganos sociales conservando el modelo de la familia patriarcal, en la que Cristo primero, y luego el Rey, son ambos cabezas de familia: la cabeza sobre el cuerpo, Cristo sobre la Iglesia, el Rey sobre los súbditos. No por casualidad los poderes estatales-comunitarios castigarán y condenarán a las mujeres en el marco praxeológico de una metáfora política paternalista genuinamente inmunitaria, esto es: que castiga y daña —pese a lo “indeseable” de castigar e infringir daño— para prevenir castigos y dolores infinitamente

---

<sup>214</sup> “The greatest amount of anxiety and violence surrounded a different type of crossover: that of sexual intercourse between members of different religious groups. Of all borders between communities, this was perhaps the “hottest” both because of its ability to provoke blinding flashes of violence and because its charge was most frequently tapped and put to work by individuals through accusation at law” Nirenberg 1998, 128.

<sup>215</sup> “No Jew shall receive a Christian woman in marriage, nor shall Christian man contract a marriage with a Jewish woman. For if any person should commit an act of this kind, the crime of this misdeed shall be considered as the equivalent of adultery, and freedom to bring accusation shall be granted also to the voices of the public” Nirenberg 1998, 130

mayores, utilizando el mismo odio con el que se debe combatir el odio del diablo. Sin alejarnos de la primacía de la negatividad que atraviesa tanto la lectura de Foucault como al de Canguilhem o Esposito, podemos preguntarnos: ¿Cuáles eran las formas de negatividad frente a las cuales era preciso que la autoridad política del hombre se autoafirmase? ¿Qué era aquello preocupante en las “mujeres” que mantenía a los “hombres” preocupados? La literatura de los siglos XVI y XVII puede ofrecernos un vivo retrato del problema.

En España, la línea de pensamiento más moderada sobre las mujeres (aquella que defendía los beneficios universales de la instrucción de la mujer cristiana) es el manual que Juan Luis Vives publica en 1523, *De institutione feminae christianaee*, en el que se ofrece un retrato de la mujer que ilustra muy bien por qué su propia incapacidad para conducirse a sí misma esconde simultáneamente la razón por la que debe aprender y no debe enseñar:

Puesto que la mujer es un ser flaco es seguro que en su juicio y muy expuesto al engaño, según mostró Eva..., que por muy poco se dejó embobar por el demonio, no conviene que enseñe, no sea que..., persuadida de una opinión falsa, con su autoridad de maestra influya en sus oyentes y arrastre fácilmente a los otros a su propio error...” (Vives 1992, 991 y ss.).<sup>216</sup>

En Inglaterra —nos recuerda Federici citando a David E. Underwood (2007)— entre 1560 y 1640 la cultura literaria registra un aumento de la preocupación por las mujeres. Federici cita la obra de teatro *Tis Pity She's a Whore* (1633) (*Lástima que sea una puta*), de John Ford;<sup>217</sup> *Arraignment of Lewed, Idle, Forward, Inconstant Women* (1615) (*La comparecencia de mujeres indecentes, ociosas, descaradas e inconstantes*), de John Swetnam y de *The Parliament of Women* (1646) (*Parlamento de mujeres*). Acto seguido refiere a la conclusión de Underwood:

---

<sup>216</sup> El mismo fenómeno se aprecia en Castilla: “En el trato dado a las mujeres, el siglo XVII se caracteriza, al menos desde el punto de vista de la cultura escrita, por un recrudecimiento de la literatura misógina más extremada. Sin embargo, aunque resulte paradójico, los pensadores renacentistas ya habían iniciado el camino que llevaría a la dignificación de la condición femenina y el proceso no parece que se detuviera, más bien todo lo contrario” Lorenzo Cadarso 1989, 119

<sup>217</sup> En esta obra los problemas de moral y de propiedad se reflejan y superponen, de tal manera que las transgresiones a la moral son tan impropias como inmorales las transgresiones a la propiedad, no exenta de un trasfondo irónico: al final de la obra, la resultante de todos los pecados es transferencia de los bienes de los y las protagonistas muertos a la Iglesia. A diferencia de lo que señala Federici a vuelapluma, Anabella, la puta en cuestión, no es prostituta, sino el centro de un cuadrado amoroso formado por el hermano de Anabella, Giovanni, y tres pretendientes: Bergetto, Grimaldi, y Soranzo. La incapacidad para conducirse rectamente contra todas las advertencias (Giovanni) pone el incesto, que es promovido por el tutor de Anabella, llamado *Putana*, quien pone de relieve simultáneamente el poder de los malos “conductores de conciencia” y la incapacidad de la Anabella para autoconducirse. *Putana* convence a Anabella para que elija a uno de sus pretendientes para salvar su honra. Esta elige a Soranzo, quien terminará por descubrir que Anabella está embarazada de su hermano. Ante el amor verdadero de Soranzo, Anabella se ve acosada por un terrible sentimiento de culpa. En la noche de bodas, Anabella avisa a su hermano Giovanni de los planes de venganza de Soranzo. Al final, Giovanni tratará de evitar las consecuencias de la posible denuncia apuñalando a su hermana y retando en duelo a Soranzo, a quien da muerte antes de ser asesinado. La frase que da título a la obra concluye la obra con una pregunta que la antecede y la culmina como un cierre que interpela humorísticamente al sentido común: *Who could not say, 'Tis pity she's a whore?*; ¿Quién no ha podido decir alguna vez: “Lástima que fuera una puta?”

entre 1560 y 1640 [...] estos registros revelan una intensa preocupación por las mujeres que son una amenaza visible para el sistema patriarcal. Mujeres discutiendo y peleando con sus vecinos, mujeres solteras que rechazan entrar en el servicio doméstico, esposas que dominan o golpean a sus maridos: todos aparecen con mayor frecuencia que en el periodo inmediatamente anterior o posterior. No pasa desapercibido que éste es también el periodo en el que las acusaciones de brujería alcanzaron uno de sus picos (Underdown 2007; citado en (Federici 2010, 173)

¿Qué factores explicaban el repunte de la misoginia entre los siglos XVI y XVII? La pregunta es demasiado amplia, sin embargo, el *tipo de castigos* alumbra la forma negativa de aquello que se trataba de corregir: “En la Europa de la Edad de la Razón, a las mujeres acusadas de “regañonas” se les ponían bozales como a los perros y eran paseadas por las calles; las prostitutas eran azotadas o enjauladas y sometidas a simulacros de ahogamientos, mientras se instauraba la pena de muerte para las mujeres condenadas por adulterio” (Federici 2010, 173). Esta era una constante de finales del XVI que aparece también en Castilla, por la cual un hombre podía matar a su mujer si cometía adulterio mientras que el mismo delito no existía si el adulterio era cometido por un hombre. La suplantación del diálogo por el aislamiento y la mano dura, escribe Lorenzo Cardoso, se justificaba sobre la inferioridad psicológica y moral de la mujer frente al hombre:

Incluso fray Martín de Córdoba, en una obra nada sospechosa de misoginia por tratarse de un alegato a favor de los intereses dinásticos de Isabel la Católica, se hace eco de esos tópicos diciendo que las mujeres son:

- [1] Intemperadas: «son más carne que espíritu, con lo que se entregan con mayor facilidad a los apetitos carnales.
- [2] Extremosas: Van de un extremo a otro, según la personalidad de cada una, sin mantener nunca posturas prudentes o equilibradas.
- [3] Parleras y porfiosas: «Ser parleras les viene de flaqueza, ca veyéndose flacas para poner el negocio a las manos, pónenlo a palabras; que lo que no puede la espada, que lo haga la lengua».
- [4] Móviles e inconstantes: «lo cual les viene de la flebe complexión del cuerpo», haciéndoseles difícil ajustar su comportamiento a los principios éticos. (Lorenzo Cadarso 1989, 123)

Intemperadas, extremosas, parleras, porfiosas, móviles, inconstantes, incapaces de ajustar su comportamiento a los principios virtuosos de la conducta: estos textos constatan una misoginia normalizada o no exacerbada por el hecho de que ni el contexto ni la intención justifican (o casi contradicen) el discurso estratégico. En cualquier caso, tanto las formas extremas como las normalizadas participan de la atmósfera simbólica por la que la mujer transita a la modernidad asediada, por el lado de las luces humanistas, por su cercanía a la animalidad que deberá ser domesticada, y por el lado de la moral teológica, por su proximidad sexual con la conducta diabólica.

En *Calibán y la bruja*, Silvia Federici defiende una tesis importante para entender la génesis de la forma moderna de la “mujer” como composición histórica del conjunto total de organismos que llegaron a conformar el útero social del Leviatán invertido. Es decir, el conjunto de procesos que permitieron a los estados modernos dotarse de un sistema reproductivo basado en la extracción de fuerza de trabajo no valorada para instituir y garantizar la capacidad de reponer y regenerar incesantemente sus fuerzas productivas. En sus términos: “la persecución de las brujas [en los siglos XVI y XVII] tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, fue tan importante para el desarrollo del capitalismo como la colonización y como la expropiación del campesinado europeo de sus tierras” (Federici 2010, 22); “(al igual que la trata de esclavos y los cercamientos) constituyó un aspecto central de la acumulación y la formación del proletariado moderno, tanto en Europa como en el “Nuevo Mundo” (2010, 25). Una vez más, la Peste Negra se encuentra en el origen de todo el proceso:

después de la diseminación de la plaga, los aspectos sexuales de la herejía adquirieron mayor importancia en su persecución. (...) Coincidiendo con este proceso, que marcó la transición de la persecución de la herejía a la caza de brujas, la mujer se convirtió de forma cada vez más clara en la figura de lo hereje, de tal manera que, hacia comienzos del siglo XV, la bruja se transformó en el principal objetivo en la persecución de herejes (Federici 2010, 67)

Frente al modo en que Marx analiza el problema demográfico, Federici defiende una tesis que extiende a Foucault —según Federici, lo corrige—<sup>218</sup> a un ordenamiento disciplinario de la sexualidad previo al umbral de modernidad biológica: la procreación no es la presencia de un proceso natural en el espacio político determinado por el crecimiento económico, sino un proceso político donde la reproducción es simultáneamente índice y factor de modelos

---

<sup>218</sup> Respecto de las críticas de Federici a Foucault en relación con el dispositivo de sexualidad. Federici afirma: “Pensando en Michel Foucault, debemos insistir también en que *no* fue la pastoral católica, ni tampoco la confesión, lo que mejor demuestra cómo el «Poder», en el crepúsculo de la Era Moderna, hizo obligatorio que la gente hablara de sexo (...). En ningún otro lugar, la “explosión discursiva” sobre el sexo, que Foucault detectó en esta época, fue exhibida con mayor contundencia que en las cámaras de tortura de la caza de brujas” Federici 2010, 295. Este argumento tiene una serie de problemas reseñables: primero, Foucault no opone tortura y confesión, de hecho en el curso de 1981 señala cómo la tortura hace posible un acontecer agónico de la verdad por confesión en la que ésta simboliza la rendición del diablo frente a las fuerzas del bien y la posibilidad de la salvación del alma tras la redención que permite la misma. En segundo lugar, y no menos importante, la noción de sexualidad empleada por Federici no es directamente conmensurable con la de Foucault (como hemos tratado de mostrar, para ponerlas a dialogar, es preciso transitar por Canguilhem): Federici señala al útero y a la procreación como objetos naturales históricamente disputados en territorios políticos, Foucault habla de la sexualidad como convergencia de estrategias discursivas que coinciden con la autoafirmación de la burguesía como clase social que posee un capital biológico hereditario (una sangre roja) opuesto al dispositivo de la sangre de la nobleza. En este sentido, creemos que Federici muestra —en un sentido muy compatible con la empresa teórica foucaultiana— la *demonización de la sexualidad* como estrategia de saber/poder vinculada a la aparición y expansión de los dispositivos disciplinarios, pero esto no legitima que esta estrategia obligue a situar la emergencia del biopoder foucaultiano con anterioridad a la modernidad biológica: éste umbral no llega hasta que la *población* se convierta en el eje sobre el cual pivotarán y se adaptarán los dispositivos disciplinarios en la segunda mitad del siglo XVIII. Con todo, Federici alumbró un espacio de sombra peligroso dentro del *corpus teórico* foucaultiano y, sobre todo, en *Vigilar y castigar*: ¿qué fue del espacio doméstico como gran isla del archipiélago carcelario?

políticos de normalización previamente implementados.<sup>219</sup> El antes (Edad Media) y el después (modernidad capitalista) revela un efecto macroscópico a escala territorial: la emergencia del *útero* como órgano biológico territorializado y socializado mediante mecanismos de coerción física (corporal), simbólica (social) e imaginaria (psicológica), esto es, el gobierno de la “mujer” como socialización política de los úteros y la procreación como proceso paulatinamente disponible, disciplinable y regulable por los mecanismos del Estado:

El resultado de estas políticas que duraron dos siglos (las mujeres seguían siendo ejecutadas en Europa por infanticidio a finales del siglo XVIII) fue la esclavización de las mujeres a la procreación. Si en la Edad Media las mujeres habían podido usar distintos métodos anticonceptivos y habían ejercido un control indiscutible sobre el proceso del parto, a partir de ahora sus úteros se transformaron en territorio político, controlados por los hombres y el estado: la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista. (Federici 2010, 153)

Siempre es difícil cuantificar los efectos del terror, sin embargo, es imposible obviar que la prolongada presión religiosa, política y comunitaria cristalizara en la enseñanza disciplinaria, transmisible de generación en generación, de que tanto el sexo como el embarazo llevan aparejadas obligaciones comunitarias específicas. La distinción entre la mujer privada y la mujer pública pone de manifiesto la estrechez de los circuitos disciplinarios reservados para la disposición espacial de los cuerpos feminizados. No por casualidad, tanto los judíos como las prostitutas han sido históricamente objeto de una prácticas de discriminación similares: la distinción obligatoria mediante lazos de colores servía para distinguir claramente a las prostitutas de las mujeres decentes en el espacio público. Pero también esta discriminación sufrió grandes transformaciones entre los siglos XIV y XI.

Según cuenta Maria Mies, si bien en el siglo XIV la prostitución no estaba mal vista (y podían ocupar un espacio diferenciado pero incluido en las festividades), a finales del siglo XIV serán excluidas de las fiestas y danzas públicas y obligadas a llevar lazos amarillos en sus zapatos para que todo el mundo pudiese distinguirlas fácilmente de las mujeres decentes (Mies 2001, 81). Pero si a comienzos del siglo XV la mujer ya aparece como uno de los

---

<sup>219</sup> Un argumento parecido, pero a nuestro juicio menos refinado que el de Federici, se encuentra en *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, de Maria Mies, quien trata de alumbrar la simultánea caída de la naturaleza en las colonias y las mujeres en el orden de lo apropiable con el ascenso de la acumulación, la caza de brujas<sup>219</sup> y el patriarcado como el subsuelo (*undegrund*) de la “sociedad civilizada” Mies 2001, 77. La propia Federici alude a esta obra como uno de los antecedentes más importantes en el análisis de la relación entre patriarcado y acumulación capitalista, pero muestra de manera convincente que la conexión entre el colonialismo y la caza de brujas no requiere ser explicado mediante relaciones de causalidad recíproca, sino que basta con señalar la constante estratégica de la expropiación (común a ambos procesos) y apreciar la diversidad de las técnicas e instrumentos disponibles en cada caso. De este modo, la integridad sistémica entre el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo pierde la sistematicidad y la rigidez dentro de la cual trata de pensar las semejanzas que atraviesan los tres procesos.

principales objetos de denuncia por práctica herética, los conflictos que siguen a la Reforma y la Contrarreforma en la segunda mitad del siglo XVI y en las primeras décadas del siglo XVII van a desencadenar oleadas de violencia purificadora que, como en el caso del antisemitismo, no inauguran ni inventan, sino que prolongan e intensifican flujos de violencia patriarcal (vinculada a los deberes protectores/castigadores de las autoridades paternalistas sobre las comunidades y las familias) normalizada en las prácticas comunitarias tradicionales. Por efecto del descontrol vinculado a toda reubicación o tránsito de un ordenamiento a otro, no serán inusuales los excesos característicos de la violencia autoinmune: momento en que el miedo a la ley se transforma en *terror* debido a la creciente arbitrariedad de sus acciones. “Si alguien denunciaba a una mujer como bruja, se enviaba una comisión a ese lugar para recoger pruebas. Todo era evidencia: buen o mal tiempo, si trabajaba duro o si era perezosa, enfermedades o poderes de curación. Si bajo tortura la bruja nombraba a otra persona, esta persona también era arrestada inmediatamente” (Mies 2001, 81; la traducción es nuestra).

La caza de brujas forma parte del largo proceso de erradicación estratégica de los desvíos por los cuales el cuerpo de la mujer podía alejarse o transgredir los límites de una conducta proclive a la reproducción biológica dentro del matrimonio y a la sumisión pública frente a las autoridades masculinas. El hecho de que para la persecución y la ejecución de las brujas los tribunales civiles tomaran el relevo de los tribunales inquisitoriales muestra que no hay discontinuidad sino *absorción* de las prácticas de inmunización contra las formas amenazantes y peligrosas que definen, identifican y asocian lo femenino como cuerpo necesitado de vigilancia y pedagogía. Esto es, lo femenino —desde el lado del ejercicio del poder disciplinario que lo captura— no es un dato natural, sino el correlato sociohistórico y tecnopolítico de una capacidad reproductora que será gobernada mediante la inscripción de las debilidades y los defectos que requieren de la disciplina para no extraviarse socialmente.

Concretamente: entre los siglos XV y XVIII, se estima que la Caza de Brujas se cobró entre 60.000 y 70.000 vidas, principalmente en zonas rurales de Alemania, Suiza, Inglaterra y Holanda (Kors y Peters 1972). Aunque en España la Inquisición llevó a cabo persecuciones, el recrudecimiento de esta persecución se inscribe en la reorganización de las autoridades político-morales (príncipes-obispos) de las comunidades protestantes. Principalmente, las acusaciones estaban dirigidas contra mujeres que presuntamente habrían mantenido algún tipo de vínculo con el diablo, y en la mayor parte de los casos, ejecutadas tras haber obtenido la confesión bajo tortura y tras haberse visto forzadas a denunciar a otras personas, dando lugar a terroríficos fenómenos virales de acusación, arresto, tortura, confesión y ejecución. En *De praestigis daemonum*, de 1563, Johan Meyer escribe: “La recusación de Dios más



execrable, la fraternidad con el diablo, el odio entre parientes, las peleas entre vecinos, la enemistad entre campesinos, las luchas entre ciudades o el sacrificio de inocentes vienen causadas por la más fecunda de todas las calamidades: la creencia en las artes de brujería” (Durschmied 2009, 173).

El rechazo a la magia como disolvente de la comunidad, y la fatídica cercanía de la feminidad con la brujería dejó tras de sí un reguero de textos eruditos orientados a identificar y prevenir su diseminación. Entre 1435 y 1487, recuerda Federici, se escribieron veintiocho tratados sobre brujería: “culminando, en la víspera del viaje de Colón, con la publicación en 1486 del tristemente célebre *Malleus Maleficarum* (El martillo de las brujas) que, de acuerdo con una nueva bula papal sobre la cuestión, la *Summis Desiderantes* (1484) de Inocencio VIII, señalaba que la Iglesia consideraba a la brujería como una nueva amenaza” (Federici 2010, 254). Entre las formas de negatividad demoníacas, infecciosas, contaminantes y jurídicamente instituidas en el cuerpo de la mujer por mediación del *Malleus Maleficarum*, destacan los siete métodos por los cuales los actos de brujería pueden “infectar el acto venéreo”:

Existen siete métodos por medio de los cuales [las brujas] infectan de brujería el acto venéreo y la concepción del útero. Primero, llevando las mentes de los hombres a una pasión desenfrenada; segundo, obstruyendo su fuerza de gestación; tercero, eliminando los miembros destinados a ese acto; cuarto, convirtiendo a los hombres en animales por medio de sus artes mágicas; quinto, destruyendo la fuerza de gestación de las mujeres; sexto, provocando el aborto;<sup>220</sup> séptimo, ofreciendo los niños al Diablo. (Kramer y Sprenger 1971; en Federici 2010, 293).

Como defiende Federici, los efectos morales y económicos del despoblamiento están inscritos en la memoria de Europa desde el siglo XIV, de aquí que las prácticas abortivas —conectados con saberes que serán progresivamente excluidos de la comunidad— fuesen una de las principales prácticas perseguidas tanto por las autoridades morales (orientadas a la erradicación de lo inmundo) como por las autoridades estatales (que comienzan a ver en las gentes una de las principales fuerzas del estado). En este sentido, la *demonización de la feminidad* no consiste en decir que la mujer es diabólica *per se*, sino en inscribir en su naturaleza las tendencias por las cuales la autoridad moral del hombre, la Iglesia y el Estado se instituye, dentro y fuera de cada institución, como barrera de seguridad. Por ello, la vinculación de la

---

<sup>220</sup> La asociación entre anticoncepción, aborto y brujería, señala Federici, apareció por primera vez en la Bula de Inocencio VIII (1484) que se quejaba de que: “A través de sus encantamientos, hechizos, conjuros y otras supersticiones execrables y encantos, enormidades y ofensas horribles, [las brujas] destruyen a los vástagos de las mujeres [...] Ellas entorpecen la procreación de los hombres y la concepción de las mujeres; de allí que ni los maridos puedan realizar el acto sexual con sus mujeres ni las mujeres puedan realizarlo con sus maridos” Kors y Peters 1972, 107–108, citado en Federici 2010, 277–278

mujer con el Diablo en esta época aparece como constante de una pluralidad de estrategias discursivas que no pueden ser reducidas a un mismo proceso histórico, comunidad religiosa ni área geográfica:

Mientras que los autores del *Malleus Maleficarum* explicaban que las mujeres tenían más tendencia a la brujería debido a su “lujuria insaciable”, Martín Lutero y los escritores humanistas pusieron el énfasis en las debilidades morales y mentales de las mujeres como origen de esta perversión. Pero todos señalaban a las mujeres como seres diabólicos. (Federici 2010, 277)

La asociación (no identificación) de lo femenino con las fuerzas mágicas y diabólicas no era un rasgo social y culturalmente generalizable, pero sí jurídicamente extendido en autoridades civiles e intelectuales. Por ello, cometeríamos un error si lleváramos al extremo el esquema ilustrado según el cual las creencias sobrenaturales y la ignorancia iban de la mano. De hecho, tal y como muestra Hugh Trevor Roper: “Cuanto más erudito fuera un hombre en el saber académico tradicional de la época, más propenso era a respaldar a los doctores en brujas. A menudo nos encontramos con que los más feroces príncipes quemabrujas también son los más cultos mecenas del saber coetáneo” (Trevor-Roper y Mosconi 2009, 163). Este es sin duda el caso de Benedikt Carpzov (1595-1566), considerado uno de los padres de la jurisprudencia alemana, a quien Trevor-Roper dedica un pasaje, cuanto menos, notable:

Carpzov (...) admite que la tortura puede conducir a graves abusos y que ha suscitado miles de confesiones falsas en toda Europa. Sin embargo, concluye diciendo que, *suadante necessitate*, es preciso seguir aplicándola incluso a quienes parezcan inocentes, y su noción de inocencia no es liberal. Carpzov sostuvo que es preciso ejecutar incluso a quienes meramente crean haber asistido al aquelarre, dado que la creencia supone la voluntad. Para refutar a “los fieles ministros del diablo, que defienden su reino con bravura” —es decir, los escépticos como Weyer, con sus frívolos argumentos—, Carpzov recurre a las autoridades católicas: el *Malleus*, Bodin, Rémy, Del Río. Así una vez afirmada su sana doctrina —su libro pasó a ser «el *Malleus* del luteranismo»—, llegará a una fructífera vejez con la satisfacción de haber llevado una vida meritoria, en cuyo transcurso ha leído la Biblia íntegra cincuenta y tres veces, ha comulgado todas las semanas, ha intensificado notablemente los métodos y la eficacia de la tortura y ha procurado la muerte de veinte mil personas<sup>221</sup> (Trevor-Roper y Mosconi 2009, 167–168).

También Yolanda Beteta Martín nos muestra que los doctos en demonología no eran en absoluto portadores de saberes marginales. En Francia, “el *Discours exécration des sociers* de Herni Bouget es reeditado diez veces entre 1602 y 1610”. Bouget es el juez y demonólogo que en base a su experiencia legal: “propone un nuevo modelo de procedimiento jurídico, muy parecido al inquisitorial, aplicable a los casos de brujería”. En paralelo: “nuevos intelectuales (...) testimonian la enorme influencia del demonio en los asuntos cotidianos como Ambroise

---

<sup>221</sup> Si el total de las víctimas documentadas ronda las 70.000, la cifra que según Trevor-Roper Carpzov se atribuye a sí mismo es evidentemente exagerada.

Paré y Jean Bodino cuya *Demonología de las brujas* es reeditada en veinte ocasiones y en cuatro lenguas diferentes entre 1580 y 1600” (Beteta Martín 2016, 109). Para las autoridades civiles que reconocían la adoración de los demonios como una práctica social extendida, la persecución y el uso de la tortura era imprescindible: la tortura, como mecanismo para la producción de verdad, pertenecía al orden del duelo entre fuerzas que jamás dirán la verdad de manera espontánea. La victoria de los saberes del torturador, sus reglas, sus procedimientos meticulosos permiten el acontecer de la verdad (la victoria) en el interior de un ritual agónico que representa el combate entre las fuerzas del poder soberano y las fuerzas del mal.<sup>222</sup>

En la guerra contra el Diablo, el torturador se presenta como una prolongación del cuerpo del soberano, cuya existencia misma es la unidad que se afirma negando la disgregación, la división, la multiplicidad, la guerra-civil, esto es: las formas extremas de la negatividad política con las que se presenta el Anticristo ante el poder soberano. En este desplazamiento, la conservación del modelo de la familia constituye la clave por la cual la insumisión de las mujeres cruza el umbral de la modernidad sexual convertida en una de las principales fuerzas causantes de guerra-civil. En términos de Bodin: «Así pues, si la república es el recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano, la familia es el recto gobierno de varias personas y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un jefe de familia. En esto reside la verdadera diferencia entre la república y la familia» (Bodin 1973, 21).<sup>223</sup> Metáfora política moderna por la cual un estado es como una familia en la que los ciudadanos son los padres que se reconocen iguales entre sí y cabezas de sus propias familias conlleva ya una asignación específica de roles sociales para los miembros feminizados de ese mismo cuerpo: la sumisión mecánica tanto en el espacio público como en el espacio privado. Y de este modo, la guerra civil entre los sexos no es expulsada sino instalada fractalmente en el territorio

---

<sup>222</sup> En *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, 2000, Carolyn Merchant defendió la tesis según la cual la revolución científica moderna, y el paradigma del pensamiento mecanicista, se funda en la feminización de la naturaleza concebida como *externa*, y mediante la potencia epistémica de la experimentación y la disección (la tortura) como vía para desvelar los secretos (forzar la confesión) de la naturaleza, haciendo coincidir las formas del conocimiento y de la investigación científica con las formas de la dominación política. “In the seventeenth century, the image will be seen to undergo yet another transformation, as natural philosopher Francis Bacon (1561-1626) sets forth the need for prying into nature's nooks and crannies in searching out her secrets for human improvement.” Merchant 2000, 33.

<sup>223</sup> La inversión inmunitaria de los males de la comunidad como males del estado aparece ya claramente configurada en la teoría de la soberanía de Jean Bodin, quien, desarrolla todo su pensamiento en el marco de las guerras de religión en Francia. En la medida en que el ejercicio del poder soberano solo aparece en condiciones de defender la totalidad del cuerpo social cuando este cuerpo aparece jurídica y políticamente organizado como totalidad (y no escindida en estamentos, Iglesia, monarquía), el príncipe o soberano debe estar inmunizado (exonerado) de subordinar o compartir su capacidad de decisión respecto de otras instancias sociales, puesto que un cuerpo con dos cabezas será, necesariamente, un cuerpo en perpetua guerra civil.

disciplinario (público y doméstico) como razón de ser y condición de posibilidad para el ejercicio de una soberanía masculina.

#### 4.2.3. Cabezas soberanas: el umbral de la modernidad política.

Ubicados los músculos, los huesos y los úteros en los distintos sistemas extractivos, productivos y reproductivos del Leviatán invertido (y señalado el horizonte del gobierno político de las fuerzas físicas como horizonte que inscribe el geopoder estatal en la geosfera), el problema de la soberanía nos conduce directamente en dirección a la cabeza: el lugar en que el *cogito soberano* debe coordinar y dirigir los movimientos del cuerpo social. Todo ello nos sitúa frente al umbral de modernidad del pensamiento político que Foucault localiza en la aparición de las obras de De la Perrière (1503-1565), Giovanni Botero (1544-1617), Federico Bonaventura (1555-1602), Giovanni Antonio Palazzo (obra de 1606), Gabriel Naudé (1600-1653) y Chemintz (Foucault 2008, 243–270). Estos autores, dirá Foucault, señalan a “la pregunta fundamental de ese final del siglo XVI” (2008, 230): “a diferencia de la *ratio pastoralis*, ¿cuál debe ser la *ratio gubernamental*?” (2008, 225). De aquí nace la distinción capital entre una *ratio status*, nacida de la problematización de las cuestiones relevantes al arte de gobernar, y los *principia natura*, que describían las leyes eternas de una naturaleza inteligible (2008, 230). ¿Cuáles son los problemas fundamentales de la razón de estado? ¿Qué es lo que se problematiza al pensar la racionalidad intrínseca del poder político como una racionalidad específica, con problemas propios y diferenciados de la racionalidad que rige la naturaleza?

La razón de Estado va a retener del gobierno pastoral tanto las técnicas de gobierno individualizante y totalizante (de cara a los súbditos como gentes del reino) y el deber de conservar la integridad del cuerpo para el cual es cabeza de familia: en ella reside tanto el deber como la capacidad de conducir aquello que no se podría conservar integrado de manera espontánea. Pero con una diferencia fundamental: del mismo modo que el momento cartesiano registra la ruptura del problema del conocimiento con la salvación, el “momento hobbesiano” (Blengino 2018, 58–66) sitúa la línea de aguas a partir de la cual *el poder político rompe con el deber de salvar a sus súbditos* para contraer un compromiso perpetuo e indefinido con su propia salvación. De este modo, la forma de la reflexión política deja de comprenderse en una temporalidad teleológica, teológica y trascendente (rectilínea, finita y definida desde un principio hasta un fin) y pasa a comprenderse en una temporalidad inmanente y praxeológica (circular e indefinida). Esto marca una abismal diferencia entre lo que había sido el *arte de reinar* y lo que empieza a emerger sin llegar todavía a desbloquearse como un *arte de gobernar* propio de la razón de estado:

el arte de reinar, siempre apuntaba en santo Tomás a ese fin extraterrenal, extraestatal, e iba a decir extrarrepblicano, fuera de la *res publica*; en último término y última instancia, ésta debía acomodarse a ese fin. Aquí no hay nada de eso. El fin de la razón de estado es el Estado mismo, y si hay algo semejante a la perfección, a la dicha, a la felicidad, sólo serán las del Estado. No hay último día. No hay punto final. No hay nada parecido a una organización temporal unida y definitiva. (Foucault 2008, 247)

Tal y como aparece en el pensamiento de Palazzo, el tiempo que la razón de estado trae consigo en su ejecución ya no tiene que ver con el tiempo de la Edad Media y el Renacimiento, es un tiempo indefinido, “el tiempo de un gobierno que es a la vez perpetuo y conservador”, carente de puntos de fuga o terminales en el que el tiempo de la historia se concilie con el tiempo de la eternidad:

Por consiguiente, nada parecido a ese sueño del último Imperio que había gobernado las perspectivas religiosas e históricas de la Edad Media (...) Es lo indefinido de una gubernamentalidad para la cual no se prevé término ni fin. Estamos en la historicidad abierta, a causa del carácter indefinido del arte político (Foucault 2008, 248–249)

En Naudé y en Chemin, el *golpe de Estado* (Coup d'État) se presenta como el instrumento y el recurso legítimo del poder soberano en las circunstancias en que sea preciso derogar cualquier ley en nombre de su propia salvación (2008, 250–251): “El apremio, la urgencia, la necesidad de salvación del Estado, excluirán la intervención de esas leyes naturales y producirán algo que sólo será, en cierto modo, la puesta en relación directa del Estado consigo mismo bajo el signo de la necesidad y la salvación” (2008, 252). Para cumplir con estas exigencias de salvación, las gentes del territorio geográfico van a comprenderse como parte de las fuerzas del reino.

Esto ha sido señalado por Andrea Cavalletti (2010): en el primer libro del tratado *De las causas de la grandeza y magnificencia de las ciudades* (1588) y en *La razón de Estado* (1589) de Botero, vemos aparecer la referencia a las “gentes” como sinónimo de “fuerzas”. Así en 1588: “Se llama ciudad a una reunión de hombres que se juntan para vivir felices. Y grandeza de una ciudad se llama, no el espacio del lugar o el perímetro de los muros, sino a la multitud de habitantes y la fuerza de estos” (Botero 2001, 295; en Cavalletti 2010, 60). Y del mismo modo en 1589: “Vayamos ahora a las verdaderas fuerzas, que consisten en la gente, porque a esta se reduce cualquier otra: quien abunda en gente es también copioso en todas las demás [...] así de ahora en adelante usaremos indistintamente el nombre, ya sea de gente, ya sea de fuerzas” (Botero 2001, 191; en Cavalletti 2010: 61). Debido a lo que comienza a recortarse como la “virtud generativa” de las fuerzas-gentes, señala Cavalletti en perfecta continuidad con el problema que nos ocupaba antes: “Separar las dos esferas de *Oíkos* y *polis*, decía Bodin, es como construir una ciudad sin casas” (Cavalletti 2010, 64). Por tanto, la maximización de

las fuerzas y la erradicación absoluta de las fuerzas destructivas o disgregadoras. Esas tareas deben constituir la *agenda perpetua e incesante* del poder soberano, para el cual, el crecimiento de su propio poder significa necesariamente el decrecimiento de los poderes contrarios. Se trata del «momento antimaquiaveliano» del pensamiento político moderno, que culminará con el *Antimaquiavelo* de Federico II de Prusia, donde el problema de la maximización de las fuerzas del territorio desplaza a la problemática de la seguridad del Príncipe en relación con su población o territorio (2008, 236-ss.).

Es aquí, entre 1580 a 1650: “en el momento de la fundación misma de la episteme clásica (...) el antropocentrismo será cuestionado y el mundo se despojará de sus prodigios, maravillas y signos para desplegarse según formas matemáticas o clasificatorias de inteligibilidad” (Foucault 2008, 229); en el momento en que vemos escindirse las leyes simples y eternas que rigen la naturaleza (*principia naturae*) y las leyes pragmáticas y/o artificiales que deben regir el modo de gobernar un estado conforme a la salvación perpetua del estado (*ratio status*) (2008, 230-231). Este descentramiento cosmológico del ser humano es leído en Foucault a través de la fragmentación o pluralidad irreductible implícita en la *guerra de razas*, lo cual introduce en la genealogía del estado moderno no la guerra religiosa, sino la guerra política. Es en este sentido —tal y como señala José Luis Villacañas Berlanga—, que “puede sorprender que Foucault haya leído la época de las luchas religiosas como época de las luchas de razas”:

Sin embargo, intenta ofrecer evidencias de que los radicales ingleses, los Levelers y Diggert utilizaron la retórica de la lucha de razas sajonas y normandas, tanto como lo hicieron los «germánicos» nobles de la Fronda contra el poder demasiado romano franco-galo de Luis XIV. De esta forma, Foucault desplaza la guerra civil religiosa, que la teología política había puesto en el seno de la lógica neutralizadora y pacificadora del Estado, a una guerra de razas en la que los modelos soberanistas de los Estuardo y de los Borbones se basan en los modelos normando y franco de poder. Si este desplazamiento distrae más que concentra es lo de menos. Es importante que Foucault, como la tradición, haya puesto en la guerra el fundamento del Estado clásico. Tras la paz que garantiza, se alza la guerra como supuesto (Villacañas Berlanga 2010, 31-32)

Esta idea solo se comprende plenamente cuando se lee *Hay que defender la sociedad* (1976) en paralelo a *Seguridad, territorio, población* (1978). El problema, tal y como han observado tanto Villacañas Berlanga como Roberto Esposito (2011), es que la lectura que hace Foucault de la soberanía en Hobbes parece decantarse por la borrada de la guerra antes que por su absorción inmunitaria:

Que Hobbes «hubiera querido eliminar la guerra como realidad histórica» es cierto. Que esto signifique «como si hubiera querido eliminarla de la génesis de la soberanía» es sencillamente falso. El miedo que provoca la guerra es lo que da paso a la protección de los súbditos. El problema es

que para Hobbes la guerra civil no era la guerra de conquista de los normandos sobre los sajones. Era la guerra civil de la religión inspirada por profetas que leen a su manera el texto sagrado. (Villacañas Berlanga 2010, 33)

Es importante no perder de vista este aspecto fundamental: lo que inmuniza a los territorios de los efectos disgregadores de las guerras religiosas reside en fundar en el presente (y no en la reinterpretación estratégica del pasado, ya fuese bíblico o dinástico) el fundamento del poder político. En el punto en que todos los autores parecen converger es en la identificación de la *ratio status* y de la Paz de Westfalia con la clausura definitiva e irreversible de las ambiciones imperiales que trataron de cerrar la grieta entre la teología unificadora y la política como racionalidad intrínsecamente vinculada al reconocimiento de la pluralidad estatal. Ya no sería posible reconciliar la ciudad del Hombre con la Ciudad de Dios bajo el amparo de la Iglesia portadora de la salvación y el del Imperio como garantía de la ley:

Digamos en una palabra que en la época en que la unidad casi imperial del cosmos se disloca, la época en la que la naturaleza se desdramatiza, se libera del acontecimiento, se deshace de la tragedia, creo que en el orden político pasa otra cosa, lo inverso. En el siglo XVII, al término de las Guerras de Religión —justamente en la época de la Guerra de los Treinta Años, de los grandes tratados, de la búsqueda del equilibrio europeo— se abre una nueva perspectiva histórica, la perspectiva de la gubernamentalidad indefinida, de la permanencia de los Estados que no tendrán final ni término, y aparece un conjunto de Estados discontinuos que se entregan a una historia sin esperanza, puesto que carece de final (...) Estado, razón de Estado, necesidad, golpe de Estado riesgoso: todo eso va a constituir el nuevo horizonte trágico de la política y la historia. (Foucault 2008, 258–259)

Este contexto de procesos de inmunización descontrolada —donde la guerra civil se inscribe en el espacio público, en el hogar y hasta en la forma misma del sujeto que habrá de declararle la guerra a su animal interno si quiere conducirlo— es la cuna en la que nace el mayor dispositivo político de inmunización interestatal de la historia conocida hasta el siglo XVII: las fronteras jurídicamente reconocidas de los estados-nación como *membranas* que hicieron posible pacificar los procesos de inmunización externa e interna mediante la demarcación de la geografía y de la propiedad (y no espiritual) del límite en que comienza la soberanía del otro y el conjunto de fuerzas que son *proprias* o conformadoras de la identidad del otro. Es en este momento clave de la historia política Occidental en el que veremos abrirse el horizonte histórico a la misma competencia indefinida entre estados territoriales. La paz conquistada para el territorio europeo favorece la prosperidad (el comercio triangular entre África, América y Europa) y el crecimiento demográfico que comunica los siglos XII y XVIII. Esto cristalizará en el capitalismo proto-industrial o manufacturero con la creciente importancia de los gremios artesanales. Nada de ello se comprende sin los efectos de la inmunidad jurídica conquistada las naciones-estado.

#### 4.2.4. Membranas estatales (1648-1750): el gradiente geo-físico-político.

En Asia las naciones están opuestas a las naciones en la relación del fuerte al débil: pueblos guerreros, bravos y activos se hallan en contacto inmediato con otros afeminados, perezosos, tímidos; no hay, pues, más remedio sino que unos sean conquistadores y otros conquistados. En Europa, por el contrario, las naciones están opuestas en la relación del fuerte al fuerte: las contiguas son casi igualmente valerosas. Este es el motivo poderoso de la debilidad de Asia y de la fuerza de Europa; de la libertad de Europa y de la servidumbre de Asia. (Montesquieu 1906 [1748], 399–400)

Las condiciones del desbloqueo del arte de gobernar que Foucault situó a mediados del siglo XVIII se gestan en el interior de una constelación histórica concreta: la balanza de poder o del equilibrio europeo ulterior a la Paz de Westfalia de 1648 y su convergencia con la expansión demográfica, la abundancia monetaria, el aumento de la producción agrícola y los procesos de retroalimentación positiva y circular del mercantilismo durante la primera mitad del siglo XVIII (Foucault 2008, 111). Puede decirse que, con la Paz de Westfalia, Europa transita de una multiplicidad con aspiraciones de unificación (arrastradas por las pretensiones hegemónicas del imperialismo español) a una distribución geográfica de multiplicidades con aspiraciones de acumulación.<sup>224</sup> En términos de Foucault: “La idea de Europa es una idea absolutamente nueva en esos comienzos o esa primera mitad del siglo del siglo XVII. ¿Qué es Europa? Ante todo, justamente una unidad que ya no tiene en modo alguno la vocación universalista que podía tener el cristianismo, por ejemplo” (Foucault 2008, 284). Todo ello remite a la dimensión geofísica y geopolítica de Europa como equilibrio o *balanza de fuerzas*, basada en la lógica de la competencia reglamentada entre Estados nación y en la aparición de dispositivos —nuevos órganos sociales— orientados a conservar el diferencial interior/exterior estatal.

Primero, la apertura de un espacio de competencia entre estados desplaza al periodo de la competencia entre príncipes (Foucault 2008, 280), como dinámica que reveló la noción “absolutamente esencial y fundamental, que hasta entonces no había aparecido no (...) la

---

<sup>224</sup> Esto ha sido señalado por Santiago Castro-Gómez en referencia a los elementos de macropolítica implícita en la historia de la gubernamentalidad: si bien el sistema interestatal del siglo XVI ya abrió colonias, rutas de comercio, dispositivos diplomático-militares que regulaban las relaciones entre los distintos estados, este primer sistema interestatal estaba primordialmente caracterizado por las pretensiones imperiales de España sobre el resto de los estados. Sin embargo: “hacia mediados del siglo XVII se hizo claro que esta idea de la monarquía universal no podía servir de sustento para el mantenimiento del sistema de poder interestatal. La reforma protestante y su rápida expansión por Europa mostraron que el catolicismo ya no podía fungir como la «geocultura del sistema-mundo moderno» (en términos de Wallerstein). El tratado de Westfalia tenía como objetivo garantizar el *equilibrio de fuerzas* entre los diferentes estados europeos.” Castro-Gómez 2007, 162–163



noción, claro está, de fuerza (...) La materia prima, el objeto y al mismo tiempo el principio de inteligibilidad de la razón política ya no sería el incremento de los territorios, sino el crecimiento de las fuerzas del Estado” (2008, 281). Por supuesto, podríamos apuntar al colonialismo del siglo XV como el disparo de salida de la competencia interestatal por la acumulación de fuerzas, pero Foucault diría: en el siglo XVI hubo rivalidades entre estados, pero por el modo en que dichas rivalidades eran estratégicamente pensadas, calculadas y administradas la competencia entre estados como *juego infinito* y dotado de su propia reglamentación inmanente todavía no existía. Este se corresponde con el *umbral de competencia interestatal* que se va abriendo a la razón política entre 1580-1650 y se despliega con toda su fuerza en términos, una vez más, de José Luis Villacañas Berlanga como *proceso moderno*, y no como la *constelación moderna* de la que emerge a partir de 1648: “Esa constelación moderna dio origen a la modernidad cuando esas intensas luchas concluyeron en 1648, acabando con el sentido clásico del imperio y de la iglesia y fundando esa novedad moderna que es el *ius publicum europeum*”. ((Villacañas Berlanga 2017, 53) En un sentido afín escribe Foucault:

¿Puede decirse, en efecto, que la apertura de un espacio de competencia entre los Estados es un fenómeno que apareció de manera repentina entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII y cristalizó de ese modo toda una serie de nuevos aspectos y nuevos desarrollos de la razón de Estado? Hacía mucho tiempo, por supuesto, que existían rivalidades, enfrentamientos y fenómenos de competencia; es indiscutible. Pero insisto, querría que fuera bien claro que en mis palabras, en lo que les digo, la cuestión pasa por el momento en que todos esos fenómenos comienzan a entrar efectivamente a un prisma reflexivo que permite organizarlos en estrategias. El problema es saber a partir de cuándo se percibieron en concreto en la forma de competencia entre Estados, competencia en un campo económico y político abierto, en un tiempo indefinido, esos fenómenos de enfrentamiento y rivalidad cuya existencia, como es obvio, podía constatarse desde siempre. (Foucault 2008, 279–280)

Se trata de un escenario espacial en el que cada estado-nación tratará de desplegar sus órganos de evaluación, cálculo y composición/descomposición disciplinaria de sus respectivas fuerzas-propias con dos fines asimétricos, los cuales solo pueden comprenderse sobre la base de la *racionalización* de las fuerzas: por un lado, la maximización indefinida de las fuerzas propias como reflejo de una competencia igualmente indefinida, por otro, el de conservar el equilibrio en relación con el resto de las fuerzas europeas, lo que dará lugar al nacimiento de dos grandes conjuntos o dispositivos tecnológicos: un dispositivo diplomático-militar orientado a la conservación del equilibrio interestatal (i.) y un dispositivo policial que tratará de maximizar de manera indefinida las fuerzas internas mediante mecanismos disciplinarios (ii.). Ambos conjuntos tienen un mismo objetivo: el aumento de las fuerzas internas que no rompa el equilibrio con las fuerzas externas (Foucault 2008, 283), pero este objetivo se lleva a cabo por estrategias claramente diferenciadas. Ambos conjuntos

cristalizan en la formación de *un gradiente económico-político* caracterizado por la racionalidad intrínseca al mercantilismo.

i. Los diplomáticos o embajadores que negociaron el Tratado de Westfalia recibían instrucciones de sus gobiernos. Se les recomendaba: “procurar que los nuevos trazados de fronteras, los nuevos recortes de los Estados, las nuevas relaciones entre los Estados alemanes y el Impero, las zonas de influencia de Francia, Suecia, Austria, todo eso, [se hiciera] en función de un principio: mantener cierto equilibrio entre los diferentes Estados europeos” (2008, 284). Esta nueva pluralidad basada en el equilibrio debía lograr una destrucción creativa del desequilibrio interno —que ningún estado sobresaliese demasiado— para así afirmar un nuevo *diferencial de poder* entre Europa y el resto del mundo:

el continente sólo debe tener y comienza a tener con el resto del planeta un tipo de relación, que es el de la dominación económica o la colonización, o en todo caso la utilización comercial (...) utilización, colonización, dominación con el resto del mundo: esta idea se forjó [a] fines [del] siglo XVI y comienzos del siglo XVII y se cristalizará a mediados de esta última centuria con el conjunto de tratados firmados en ese momento, para constituir una realidad histórica de la que todavía no hemos salido. Eso es Europa (Foucault 2008, 285)

Esta *paz* competitiva hacia el interior y belicosa, colonial y dominadora hacia el exterior desencadena una nueva forma de comprender la guerra: ya no se trata de una guerra como reacción a la transgresión del derecho, sino más bien, una guerra que se continúa y expande conforme a derecho. En este momento, señala Foucault, se verifica el aforismo de Calusewitz: “La guerra es la continuación de la política por otros medios” (2008, 288). Nace la doble faz diplomático-militar de esta nueva disposición mundial de los procesos bélicos que responde a esta nueva racionalización política de las fuerzas físicas: “la nueva diplomacia será una física de los estados y ya no un derecho de los soberanos” (2008, 289). Se verifica, por tanto, no un desplazamiento de las gramáticas de la inmunización comunitaria por las de la dinámica de las fuerzas físicas, sino una reorientación de la inmunidad —y esto es lo que disocia nuestra lectura con la de Roberto Esposito— del horizonte de la comunidad purificada al horizonte de las fuerzas físicas. Gracias a la membrana que diferencia y conserva los metabolismos sociales europeos y la totalidad de sus fuerzas involucradas, será posible reorientar y plegar los efectos de la inmunización jurídica sobre los *dispositivos de extracción colonial* (en el exterior) y sobre los *dispositivos de disciplinamiento policial* (en el interior). En cualquier caso, la comunidad deja de ser el horizonte de la distinción entre lo propio y lo impropio, como sostiene Esposito de manera tajante, para instalarse en el nuevo cosmos de las fuerzas físicas que presuponen códigos jurídicos políticamente estabilizados. Por consiguiente, desplazamiento igualmente importante de la guerra de religiones a la guerra

civilizada, donde las olas de violencia purificadora serán erradicadas de manera definitiva por ejércitos profesionales permanentes: “Aparición, por tanto, de esa dimensión militar que dista mucho de agotarse en el ejercicio de la guerra” (2008, 293)

ii. Con el surgimiento de las membranas-estatales, la posibilidad de hablar del equilibrio entre el medio externo e interno del estado-nación se hace históricamente posible en términos físicos. En el interior del cuerpo-múltiple de este Leviatán invertido comienza a haber flujos circulatorios, pero todavía no son perceptibles como una realidad autónoma que los transita y atraviesa con leyes propias. Solo hay fuerzas mecánicas susceptibles de ser compuestas y descompuestas dotadas de mecanismos jurídicos de inmunización. Todavía no hay razón por la cual el poder deba limitar su ejercicio en el interior de su territorio. El dispositivo policial aspira todavía a la disposición exhaustiva de sus fuerzas internas:

Desde el siglo XVII se empezará a llamar «policía» el conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de éste. (...) la policía será el cálculo y la técnica que van a permitir una relación móvil, pero pese a todo estable y controlable, entre el orden interior del Estado y el crecimiento de sus fuerzas (Foucault 2008, 297)

Conforme a la definición de los *Éléments généraux de police* (1769) de Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771) la policía se define como conjunto de “leyes y reglamentos que conciernen al interior de un Estado y se consagran a consolidar y acrecentar su poder y hacer buen uso de sus fuerzas” (Foucault 2008, 298).<sup>225</sup> La obra del propio von Justi comprende ya la clara escisión entre los objetos de la policía, que se deberá orientar al aumento de las fuerzas positivas del estado, y el objeto de la política, que se ocupa de los asuntos negativos del estado (Raffnsøe et al. 2016b, 271). Esto verifica el carácter de la disciplina como tecnología positiva del poder que no se limita a reaccionar frente a la negatividad (a las epidemias, las revueltas, las alteraciones públicas, los robos), sino que se alinea con las fuerzas propias del estado para fomentarlas, protegerlas, multiplicarlas.<sup>226</sup> Ese

---

<sup>225</sup> La definición continúa en la versión francesa: “en una palabra, el comercio, la hacienda, la agricultura, la explotación de las minas, los bosques, las forestas, etcétera, visto que la dicha del Estado depende de la sabiduría aplicada a la administración de todas esas cosas” Foucault 2008, 299.

<sup>226</sup> El mismo tipo de definición se encuentra en el *Diccionario de las Autoridades* de la Real Academia Española de la Lengua de 1735-1737: El término «policía», efectivamente, era definido en primer y preferente lugar como «da (sic) buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliendo las leyes y ordenanzas establecidas para su mejor gobierno»; sólo en segundo y tercer lugar las definiciones se refieren a los aspectos «civilizatorios» o de buenas costumbres que, no obstante, en la práctica ilustrada, como hemos dicho, no serán contradictorios con los que denotan la primera definición: “Vale también cortesía, buena crianza y urbanidad en el trato y costumbres». «Se toma asimismo por aseo, limpieza, curiosidad y pulidez». García Moneris y García Moneris 2008, 395

es el objetivo “ideal” (el fin o modelo) que debe orientar la cooperación entre células policiales.

La estadística comienza a perfilarse como instrumento epistémico fundamental para la composición/descomposición de las fuerzas físicas disponibles: “La policía hace necesaria la estadística, pero también la hace posible” (Foucault 2008, 300). Es decir: la estadística se sitúa en el lugar de la *interfaz* que comunica (media inmediatamente) el poder soberano y las fuerzas del estado. Solo hay policía en relación con el desorden/orden interno, y solo hay desorden/orden interno sobre la grilla de inteligibilidad estadística del poder policial en el marco del equilibrio europeo. Así, y aunque cada país desarrollará de manera distinta su propia policía, el desarrollo de la *Polizeiwissenschaft* (la ciencia de la policía) que emerge en Alemania a finales del siglo XVII, se formaliza en 1727 como objeto de estudio académico y administrativo, y se extiende por todo el continente durante el siglo XVIII (Foucault 2008, 303), pondrá de manifiesto el problema de fondo: las fuerzas internas como elementos susceptibles de promoción, intensificación, mejoramiento, del ordenamiento interno del estado solo podían desplegarse a través de un *saber científico* sobre el telón de fondo de una objetividad neutralizada —la idea de fuerza— como efecto del reconocimiento pacífico de lo propio de un Estado. Solo así la actividad de sus gentes y de sus labores (devenidas sinónimo de *fuerzas propias* que no deben ser simplemente sometidas mediante relaciones de sumisión jurídica) comienza a ser relevante en relación con una serie de objetos que Foucault enumera con el objetivo indudable de mostrar que, en los objetos de la policía, ya comienza a perfilarse el gran saber y el gran problema de la biopolítica: la economía política y la población. ¿Cuáles son estos objetos? Nos limitaremos a enumerarlos (Foucault 2008, 308–311): primero, el número de hombres en relación con el conjunto de las fuerzas; segundo, en sus necesidades inmediatas —aquí ya el problema de la política agrícola como relación de la fuerza del campesinado y la policía de granos que tratará de evitar el acopio (punto de choque entre el mercantilismo y el pensamiento de los fisiócratas)—; tercero, su salud, que ya no será solo un problema en cuando esta se vea amenazada por las epidemias, sino que se convertirá en un problema en relación con las actividades de su vida cotidiana; cuarto, velar por la actividad de los hombres sanos y evitar su ociosidad, promover el pleno empleo de las fuerzas, aunque fuese mediante la construcción de pirámides inútiles;<sup>227</sup> quinto, “la

---

<sup>227</sup> A juicio de William Petty, creador del término *pleno empleo* y miembro fundador de la *Royal Society*, la necesidad de emplear todas las fuerzas disponibles alcanza la paradójica utilización de la inutilidad. Según William D. Grampp 1952, a juicio de Petty los parados deberían ser utilizados para: “construir una pirámide inútil en la llanura de Salisbury, trasladar piedras de Stonehedge a Towerhill o hacer cosas semejantes, ya que, por lo menos, esto mantendría sus mentes disciplinadas y obedientes y sus cuerpos aptos para realizar trabajos provechosos cuando fuera necesario” Spengler 1971, 79–80 citado en Gómez Gómez 1998.

circulación de las mercancías y productos originados de la actividad de los hombres” (Foucault 2008, 311).

Antes que económicas, aquí lo propio/impropio desempeña el papel epistémico que garantiza la inhibición de la autoinmunidad. En la medida en que permiten al Estado autorreconocerse por mediación de la policía en todo lo que en su interior se presenta de forma ordenada e individualizada, entre el rey y sus miembros no hay *strictu sensu*, exterioridad. El poder soberano-policial, como forma transitoria del Leviatán invertido ha logrado salvar el espacio polémico-discursivo logrando el ensamblaje entre la cabeza y el conjunto de las fuerzas desplegadas que definen su anatomía. Así, la *propiedad no designa simplemente una multiplicidad acumulable, sino una relación de identidad que permite el reconocimiento de sí y conserva la naturaleza indivisible de la relación entre el propietario y el conjunto de lo poseído*. Por ello, entre el rey y sus fuerzas no cabe o no puede haber la alteridad; la policía no es un cuerpo ajeno al suyo propio, sino la prolongación de su aparato sensorial receptivo y efectivo; transparencia, interfaz, mediación-inmediata, extensión de la mirada sobre la vasta superficie de sí mismo. La policía es la: “gubernamentalidad directa del soberano como tal” (Foucault 2008, 323).

#### 4.2.5. El geopoder estatal: la estabilización del gradiente político-estatal y el mercantilismo.

El concepto del Estado presupone el concepto de lo político. De acuerdo con el lenguaje que hoy se utiliza, Estado es el *status* político de un pueblo organizado dentro de un espacio territorial delimitado.

Carl SCHMITT, *El concepto de lo político*, 1932

En la descripción del Leviatán invertido nos servimos de la contraposición “cuerpo sin órganos vs. órganos sin cuerpo” para pensar la *organización orgánica* (valga la redundancia) del estado sin asimilar su desarrollo al de un organismo. En aquel momento, la imagen de una membrana que envuelve los órganos caía del lado de los organismos biológicos, sin embargo, la emergencia de las fronteras territoriales de los estados modernos constituye, como sabemos, un acontecimiento fundamental en la historia de las *barreras políticas*. No tanto porque sus efectos sean asimilables a los de una muralla o una cadena montañosa, sino, más bien, porque su reconocimiento por parte de estados plurales significó (después de treinta años de guerras de religión en Europa) la mejor manera de diferenciar espacialmente lo *propio* y lo *impropio*, permitiendo transformar la *lucha-contr*a en *administración-de* fuerzas internas. La definición weberiana del Estado moderno como *monopolio de las fuerzas físicas* (Weber 2012b)

contiene la dimensión inmunológica (identificadora de lo propio desde la definición y negación de lo impropio) involucrada en las relaciones jurídicas de propiedad, es decir, en la distinción inmuno-jurídica de lo propio y lo impropio. Para pensar la transformación física de la geografía terrestre que coincide con los procesos de acumulación capitalista, la tesis de Christian Parenti señala directamente al rol geofísico que desempeñarán los estados en relación con los metabolismos sociales capitalistas:

Los marcos legales de la propiedad están fijados territorialmente, y los estados siguen siendo las unidades políticas cruciales del capitalismo global. Administrar, producir, transformar y transportar la naturaleza no humana a la acumulación es una función básica del estado capitalista moderno territorialmente definido. Cuando hablamos de que el capital tiene un metabolismo, *debemos pensar en el estado como una membrana mediadora indispensable en ese proceso*. (Parenti 2012, 182; la cursiva y la traducción es nuestra)

En efecto, la emergencia del estado como membrana indispensable para entender los flujos de entrada y salida debe ser analizado sobre el gradiente dentro/fuera de los estados europeos, durante el desarrollo del comercio marítimo y en medio de las disputas geográficas por la fijación jurídica de las fronteras territoriales, problema para el cual la Paz de Westfalia supuso un antes y un después para la paz y la prosperidad europeas. Ahora bien, es importante recordar que una membrana, a diferencia de una barrera estática, no se limita a diferenciar dos espacios estáticos, sino que conserva un gradiente dinámico. La pregunta es: ¿qué es lo que conserva este diferencial policial/militar estatal que nace y se sostiene sobre la dinámica de competencia entre estados en el interior del equilibrio europeo?

La respuesta a esta pregunta pasa por entender el modo en que el mercantilismo va a identificar en el poder militar y policial del estado la mejor salvaguarda al comercio en el exterior y a la propiedad privada en el interior. El interés de esta respuesta reside precisamente en que las relaciones entre el poder estatal, la propiedad, el dinero y el comercio exterior e interior se van a desarrollar como temas esenciales de la literatura mercantilista, que, sin ser todavía económica, se comprende a sí misma como economía política desde principios del siglo XVII, y constituye un tema (más que un saber) propio de hombres de estado, consejeros, magistrados y grandes comerciantes vinculados a las esferas del poder político, financiero y judicial vinculados al poder soberano. En el interior del mercantilismo se encuentran prefiguradas las razones por las cuales el pensamiento económico transitará de una concepción defensiva de las fronteras como *barreras* de los estados soberanos, a una visión comercial (protoeconómica) que anima a pensar las fronteras como *membranas permeables* que deben facilitar la libre circulación de las mercancías a través de las fronteras de los territorios.

El mercantilismo comulgaba con la defensa de un estado fuerte que defienda el comercio, que permita abrir nuevos mercados en el extranjero y proteja la propiedad privada en el interior. En este sentido, señala Keynes en su *Teoría general del interés, el empleo y la moneda* (Keynes 1997, 205–228), nada expresa mejor la ruptura entre las ideas del mercantilismo y las ideas económicas que vendrán a partir de la segunda mitad del siglo XVIII como el problema de la “balanza de pagos” y la concepción económico política de la competencia por la riqueza como un *juego de suma cero*. El mismo problema es destacado por Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*:

El carácter monetarista de la política y el cálculo mercantilista implica, por consiguiente, la imposibilidad de concebir la competencia como no sea en la forma de un juego de suma cero y, entonces, de enriquecimiento de unos a expensas de otros. Y justamente para evitar que en ese juego de suma cero haya un ganador y uno solo, será menester, en estricta lógica económica (...), establecer algo así como un equilibrio que permita interrumpir de alguna manera el juego en un momento dado (...) La interrupción del juego de la competencia a través de la diplomacia del equilibrio europeo (Foucault 2009b, 61)

Para el mercantilismo, un estado fuerte debía aumentar al máximo sus exportaciones al tiempo que disminuía sus importaciones; comprar barato y vender caro en todas las situaciones de mercado; este es el principio puesto en práctica por los mercantilistas también en la política agrícola:

que haya grano abundante y barato, y gracias a ello se podrán pagar bajos salarios; cuando éstos alcancen el menor nivel posible, el precio de costo de las mercancías comercializables será bajo y de ese modo se las podrá vender al extranjero; al venderlas al extranjero, se podrá importar la mayor cantidad posible de oro. Por lo tanto, era una política de granos baratos en función del bajo salario de los obreros (Foucault 2008, 326)

En este momento Foucault ya puede entrever los problemas fundamentales de la biopolítica que prefigura el pensamiento fisiocrático: la aparición de una fuerza benefactora de la naturaleza que ofrece sus riquezas cuando se integra con la fuerza de las gentes, la naturalidad de la sociedad, la coexistencia densa de los hombres en la ciudades, el problema de la circulación de las gentes, sus caminos, las mercancías, sus intercambios, su salud, su higiene. En este momento, la población como una suerte de patrimonio biológico que el estado está obligado e interesado en administrar comienza a perfilarse. Una buena parte de lo dicho hasta aquí (*ratio status*, guerra de razas, paz europea, dispositivo policial y gobierno de las fuerzas) queda recogido en el siguiente pasaje de Villacañas Berlanga:

La *ratio stati* en el esquema de Foucault se impone como artillero de paz, y para eso debe disponer de la capacidad de la violencia extrema. La paradoja del poder constituyente se abre camino. Sea como lucha de razas, sea como guerras civiles religiosas, sea la presentación de las unas como las

otras, la violencia plural queda en las manos monopolistas del Estado, como portador representante de «una raza dada como verdadera y la única». Desde ahí, Foucault alcanza lo que desea: la capacidad normalizadora y disciplinadora del Estado procede de la necesidad de normalizar el patrimonio biológico que el Estado tiene en su seno. (Villacañas Berlanga 2010, 31)

Por un lado, nos encontraremos con todos los problemas que marcan el nacimiento de la gubernamentalidad liberal: las tecnologías de gobierno indirecto mediante la producción del medio (el dispositivo de seguridad), la naturalidad de las fuerzas contables comienzan a perfilar el cuerpo móvil de la población, y la ciudad-mercado como modelo de intervención estatal en la vida de los hombres ya localiza los ingredientes que aparecen en el cambio de racionalidad entre finales del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Por otro lado, ya vemos problematizados en el interior de las interfaces estadísticas del poder político la silueta del metabolismo socioeconómico como concatenación secuencial de procesos sionaturales: la necesidad de fijar a la población para garantizar la producción agraria en el campo, los problemas de la higiene, las calles y la circulación en el medio urbano, o los problemas derivados de la escasez cuando el transporte del grano no llega a los mercados impidiendo el consumo. Todos ellos son problemas relativos a una u otra fase de la ruta sociometabólica de las mercancías, es decir, sin la problematización de la *circulación* no puede haber nada parecido a un *gobierno* del metabolismo social capitalista. Andado el siglo XIX, la articulación entre el *geopoder físico* de los estados y el *biopoder circulatorio* de los gobiernos constituirá uno de los entramados tecnológico-políticos más importante de los metabolismos sociales capitalistas para el desbloqueo del valores de uso de naturalezas no explotables. Es decir, para el acceso y abaratamiento de *inputs biofísicos* que solo son capitalizables cuando son accesibles y transportables. Dicho de otro modo: sin red de puertos, carreteras y ferrocarriles financiadas por los estados junto a los grandes capitales no hay revolución del carbón. Este es el problema señalado por Parenti a la hora de destacar el rol geofísico desempeñado por los estados en la actualidad:

El valor de uso de la naturaleza no humana se canaliza literalmente hacia la producción a través de las infraestructuras, el entorno construido de las redes de comunicaciones y los sistemas de transporte: canales, ferrocarriles, carreteras, oleoductos, puertos y aeropuertos. Estos bienes públicos geográficamente fijados (incluso cuando son operados de forma privada, como los oleoductos) dependen en gran medida del poder estatal y de la financiación pública (Parenti 2006, 171).

Para entender los orígenes de los dispositivos tecnológicos que problematizan las interdependencias jurídicas, geofísicas y bioeconómicas inscritas en estos procesos, debemos situarnos en el campo de visibilidad comprendido por el *milieu interno* de un territorio estatal.



Aunque no es el único lugar, la voluntad de saber desplegada por el mercantilismo europeo de los siglos XVII y XVIII (tanto en su modalidad epistemológica cameralista como colbertiana) ya cuenta, registra, archiva y reflexiona acerca de lo que entra y sale, del costo de las transacciones y las trabas al comercio que ponen las aduanas. Comienza así a recortarse numérica y espacialmente la consistencia circulatoria que caracteriza al procesos socioeconómico y el conjunto de elementos heterogéneos que pueden interferir con él (desde los costos vinculados a las aduanas, las pérdidas, los robos, los retrasos, etcétera). Aunque este proceso todavía no se abre camino entre las rejillas del diagrama disciplinario, el “individuo” (aquel que solo es Hombre en tanto que propietario de su propia fuerza) ya está ahí como célula cuya fuerza gobernable para ser combinada, adiestrada y compuesta en unidades cooperativas. El poder político todavía sueña con una ordenación exhaustiva de las fuerzas físicas del territorio que no atiende a sus demandas circulatorias:

Hacer de la ciudad una especie de cuasi convento y del reino una especie de cuasi ciudad, tal es el gran sueño disciplinario que encontramos como trasfondo de la policía. Comercio, ciudad, reglamentación, disciplina: creo que éstos son los elementos más característicos de la práctica de la policía, tal como se la entendía en el siglo XVII y [la] primera mitad del siglo XVIII. (Foucault 2008, 325)

El mundo —tanto los organismos propietarios de sí como los organismos domésticos, los órganos sociales que los componen y descomponen en organismos laborales, los reglamentos y los dispositivos de vigilancia y encierro que los vigilan con el objetivo de una maximización ilimitada de las fuerzas— ya está *dispuesto* para que nazcan los metabolismos sociales capitalistas, dentro de los cuales la acción del poder jurídico, disciplinario y gubernamental ha sido genealógica y fisiológicamente diferenciada: “Como ven, es perfectamente posible hacer la genealogía del Estado moderno y sus aparatos, no precisamente a partir de una llamada ontología circular” (Foucault 2008, 337). Pero falta algo para que se pueda llevar a cabo la subordinación de la potencia disciplinaria a las exigencias de la circulación, y ese algo pasa necesariamente por *reubicar* la guerra civil en el interior de la sociedad. Concretamente, falta entender cómo el poder político aprendió a instrumentalizar el hambre de los organismos biológicos (no-jurídicos, no-mecánicos) para gobernar la circulación de esa nueva realidad biopolítica y bioeconómica denominada *población*.

#### 4.3. El gobiernos de la circulación: el nacimiento de la biopolítica liberal.

*Laissez faire et laissez passer, le monde va de lui-même.*

Vincent de GOURNAY, 1751-1758.

El tránsito de la inmunidad comunitaria por parte del poder pastoral al gobierno disciplinario de las fuerzas físicas implica una absorción de poderes diseminados en las comunidades religiosas por órganos de poder estatal. La resultante es la conformación y estabilización de un perímetro físico-jurídico que cristaliza en la disposición de órganos diplomáticos y policiales que estabilizan el gradiente dentro/fuera del estado-nación. En este apartado tratamos de mostrar el tránsito tecnológico y político de la *composición/descomposición de fuerzas estatales* al gobierno de la *circulación regulada de los flujos bioeconómicos*. Esto es, el advenimiento de una fisiología política liberal como producto de las guerras que logran *reubicar* los efectos fisiológico-políticos de la inmunidad jurídica y la microfísica disciplinaria a favor de la circulación bioeconómica. Es en este momento cuando la idea de un mercado autorregulado atravesado por los procesos biológicos de las poblaciones va a poder emerger como sustrato de la realidad dotado de una legalidad intrínseca y exterior al poder soberano.

Al trasluz de la hipótesis Nietzsche, este proceso exige en primer lugar dar cuenta de la transformación de los mercados como espacios de *jurisdicción* —vinculados a lo que E.P. Thompson llamó la economía moral de la cultura plebeya (4.3.1. y 4.3.2.)— en espacios de *veridicción*. En segundo lugar, mostraremos cómo el conflicto de la economía política burguesa con la economía moral plebeya se prolonga en la biopolítica liberal mediante el uso estratégico de la criminalidad, el hambre y la pobreza (4.3.3.). Todos estos problemas nos servirán para poner de relieve la estructura formal del conflicto que estalla durante la Revolución Francesa: los dos conceptos de familia humana (universal democrático y particular-burgués) que se disputan la definición política de la república (4.3.4.). A lo largo de este itinerario trataremos de destacar el modo en que la propia tematización de la población como correlato bio-económico del poder político señala el umbral de convergencia e hibridación entre los procesos económicos y los procesos biológicos de la especie humana.

#### 4.3.1. La fisiología política liberal: la economía moral, las insurrecciones plebeyas y la invención de la circulación económica.

En el seminario del 3 de enero de 1973 del curso titulado *La sociedad punitiva*, la *guerra civil* es presentada por Foucault como “matriz de todas las luchas de poder, de todas las estrategias del poder y, por consiguiente, también la matriz de todas las luchas acerca del poder y contra él” (Foucault 2018c, 30). La guerra civil, en tanto que categoría más amplia que la lucha de clases (en absoluto incompatible), se comprende como dinámica relacional que constituye los actores y da sentido al reparto de guiones representados en ese gran teatro del poder al que Foucault llamaba historia:

Así, ¿cómo se constituyó a fines de la Edad Media el campesinado como comunidad ideológica, de intereses, clase social, sino a través de los procesos de guerra civil, de levantamientos populares que, desde el siglo XV y hasta mediados del siglo XVIII, estremecieron Europa y [formaron] esa clase campesina que adquirió su unidad por el proceso mismo de la guerra civil? De igual manera, la multiplicidad por un lado, y por otro la evolución política y económica de los motines de subsistencia que sacudieron el siglo XVIII —transformados poco a poco en revueltas salariales y luego en sediciones políticas— dieron su cohesión, hicieron aparecer como una fuerza unitaria y colectiva a ese pueblo que será uno de los personajes esenciales de la Revolución: el «sansculotismo» [*sansculottisme*] fue lo que se constituyó efectivamente como resultado de los procesos de guerra civil. (Foucault 2018c, 43).

La historia que narra y reconstruye Foucault se sitúa en la Francia y en la Inglaterra del siglo XVIII en su tránsito al siglo XIX a través de una trama principal, y varias tramas secundarias. La trama principal narra la transformación de una alianza estratégica entre la burguesía y las clases populares en una enemistad cronificada en un nuevo orden social: cómo el gran conjunto de los ilegalismos populares pasaron de ser funcionales a los intereses de la burguesía a ser considerados su enemigo de clase, o cómo la clase burguesía nacerá y/o se reconocerá como clase social por su común interés por la moralización de la fuerza de trabajo.

Se tiene la impresión de que el viejo ilegalismo popular, tolerado por la burguesía (...) combate ahora la materialidad misma de la fortuna burguesa (...) Podemos decir que, al proletarizarse, la plebe transfirió a la propiedad burguesa las técnicas y las formas de ilegalismo que había perfeccionado, en complicidad con la burguesía, a lo largo del siglo XVIII. Por consiguiente, cuando la burguesía constata la transferencia de ese ilegalismo a su propiedad y tema sus efectos le va a ser necesario reprimirlo. (Foucault 2018c, 166–167)

El tránsito de una sociedad del castigo espectacular a una sociedad de vigilancia (desaparición de los suplicios) y la constitución del criminal como “enemigo social” que, a través del crimen, pasa a declararse en guerra salvaje contra la sociedad civil —“cualquier persona que sea hostil o contraria a la regla de maximización de la producción” (Foucault 2012c, 66)—, constituyen algunos elementos del *giro punitivo* identificado por Foucault a mediados del siglo XVIII, momento en que la burguesía se apodera de los sistemas judiciales para poner fin a los ilegalismos populares. Como señala Bernard E. Harcourt en la situación del curso de 1972-1973:

No solo la «depredación» de la propiedad material, sino también la «disipación» del tiempo y de la fuerza misma de los trabajadores —en sustancia, del capital humano—, una disipación que tomará «la forma del ausentismo, las tardanzas, la pereza, la fiesta, el exceso, el nomadismo». La tolerancia de los ilegalismos populares «se tornó literalmente imposible: fue preciso poner en concreto bajo vigilancia generalizada todos los estratos populares» (Harcourt 2018, 303)

Podría decirse que, con la captura de los sistemas judiciales por la burguesía, el poder transita lentamente del paradigma de las fuerzas de la mecánica clásica a un paradigma implícitamente termodinámico en el momento en que la segunda ley de la termodinámica (la tendencia irreversible de los organismos a disipar su energía) se presenta como un derroche impermisible. La importancia de la relación entre el trabajo y la tierra, el trabajo y la agricultura, la agricultura como fuente de toda riqueza (fisiocracia) o la escasez como fuente de motines e insurrecciones (el hambre como problema político) constituyen el telón de fondo sobre el cual los fenómenos característicos de las fuerzas físicas y las fuerzas vivas van a comenzar a ser diferenciados. Ese movimiento de diferenciación entre lo geo-físico (las gentes como fuerzas físicas de un reino) y lo biopolítico (las gentes como parte de una población gobernable), señala al comienzo de *Seguridad, territorio y población* el despliegue del biopoder: “el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales (...) a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana” (2008, 13).

Ahora bien, para entender el modo en que Foucault tematiza la inscripción de los procesos bioantropológicos por parte de un gobierno bio-económico no basta con atender a los saberes que lo hicieron posible. Es necesario también señalar a los conflictos que bloqueaban la posibilidad de su emergencia estratégica. En este sentido, el hecho de que la disciplina (como tecnología orientada a la absorción de todas las energías físicas en incesante disipación) se despliegue como una fuerza moralizadora además de ordenadora de los cuerpos como *órganos exosomáticos productivos* para la nascente producción capitalista, solo se entiende al trasluz de los diálogos que Foucault mantiene en esta época con el historiador británico marxista Edward P. Thompson, autor de *The making of the English Working Class* ([1973] 2012) y del artículo *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century* (1971) [La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII], o con el historiador soviético Boris Porshnev, autor de *Los levantamientos populares en Francia en el siglo XVII* (1972). Es decir, si la moral es la interfaz a través de la cuál la disciplina trata de organizar las fuerzas vivas de la sociedad a través de normas, esto se debe a que la moral es el campo de batalla donde la economía moral de las multitudes y su entramado normativo se resisten a ser desintegradas. Por esta razón, la *destrucción de las barreras morales* que habían cristalizado en el arraigo de las comunidades humanas a la tierra constituye un momento capital en la génesis de la gubernamentalidad liberal como programa de gobierno del metabolismo social capitalista. Este momento coincide con un acontecimiento central en los cursos de 1978 y

1979: la transformación del mercado como *espacio de jurisdicción* o de justicia en *espacio de veridicción*. ¿Qué es lo que dice Foucault acerca del mercado como espacio de justicia?

Digamos las cosas, si les parece, con mayor claridad. Acerca del mercado, en el sentido muy general del término, tal como funcionó en el Medioevo y en los siglos XVI y XVII, creo que podríamos decir en síntesis que era esencialmente un lugar de justicia. ¿En qué sentido era un lugar de justicia? En varios sentidos. Ante todo, era un lugar, desde luego, investido de una reglamentación extremadamente proliferante y estricta: reglamentación en cuanto a los objetos que debían llevarse a los mercados, al tipo de fabricación de esos objetos, al origen de los productos, a los derechos que había que pagar, a los procedimientos mismos de venta, a los precios fijos. Era asimismo un lugar de justicia en el sentido de que tanto los teóricos como los prácticos, por lo demás, consideraban que el precio de venta fijado en el mercado era un precio justo o, en todo caso, debía serlo (...) Lugar de justicia a punto tal que el mercado debía ser un ámbito privilegiado de la justicia distributiva (...) Lo que debía asegurarse era la ausencia de fraude (Foucault 2009b, 40–41)

Sabemos por Daniel Deferet que Foucault había estudiado en profundidad los trabajos de Thompson,<sup>228</sup> y esto explica que su propia intervención pueda ser concebida en sus pretensiones (cada cual podrá juzgar los resultados) como una vuelta de tuerca más sobre el horizonte de visibilidad abierto por del autor de *The making of the English Working Class*. No se puede comprender el significado del mercado como espacio de veridicción, propio de la gubernamentalidad liberal y del metabolismo social capitalista, sin valorar qué tipo de entramados normativos definían el mercado medieval como un espacio de jurisdicción, o de qué modo la costumbre cristalizada en las culturas populares hacía posible un metabolismo social tradicional en el que el tiempo era circular o agrario, la experiencia era transmisible de una generación a otra (permitía la satisfacción cíclica de las expectativas sociales), y los roles sociales estaban estrechamente vinculados con el lugar que se ocupaba en el interior de la trama socioeconómica de la subsistencia.

#### 4.3.2. Foucault lector de E.P. Thompson: economía moral, cultura plebeya y mercado como espacio de justicia.

El proyecto intelectual e historiográfico de Edward P. Thompson (1924-1993) puede ser perfectamente presentado como respuesta a un problema metodológico, o, mejor dicho, un rechazo que lo emparenta íntimamente con la inversión foucaultiana del aforismo de

---

<sup>228</sup> En una nota al pie de su edición de *La sociedad punitiva*, Bernard E. Harcourt alude a ello: “Según Daniel Deferet, Foucault tenía un conocimiento profundo de los trabajos de Thompson, y en especial de *The Making of the English Working Class* (...) En lo concerniente a estos temas, Foucault también se fundaba en el trabajo de Paul Bois, sobre todo *Paysans de l’Ouest. Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l’époque révolutionnaire dans la Sarthe*” Harcourt en Foucault 2018c, 44.

Clausewitz,<sup>229</sup> y lo sitúa en la heterodoxia de la historiografía marxista de la segunda mitad del siglo XX. A saber, la denuncia y el rechazo del *economicismo* como grilla de inteligibilidad de los procesos históricos que forman y deforman los horizontes del poder político. En este sentido, el Foucault de 1976 que inspira nuestra genealogía del Leviatán invertido podría reconocerse sin demasiadas dificultades (sobre todo en la segunda parte) en la siguiente tesis de Thompson:

Lo que pongo en cuestión no es la centralidad del modo de producción (y las relaciones de poder y propiedad correspondientes) en cualquier comprensión materialista de la historia. Pongo en cuestión [...] la idea de que es posible describir un modo de producción en términos «económicos», dejando de lado como secundarios (menos «reales») las normas, la cultura, los conceptos críticos alrededor de los cuales se organiza ese modo de producción. (Thompson 2000, 39)

Es cierto que el *antihumanismo* de Foucault resulta aparentemente incompatible con el proyecto de restauración del humanismo ilustrado en la tradición socialista ensayado por Thompson. Sin embargo, como ha señalado el historiador del trabajo Tod McCallum (2013), su distancia compartida con el marxismo de Althusser, su rechazo metodológico al economicismo reduccionista y su sensibilidad a las formas ético-morales y de autogobierno convierten a Thompson y a Foucault (nacido dos años después que el británico) en dos figuras perfectamente asimilables en contraposición a la ortodoxia marxista durante la década de 1970. En su revisión historiográfica de la cultura plebeya, Thompson tuvo que oponerse a la línea de historiadores del partido comunista francés como George Lefebvre o Albert Soboul, para quienes “los demócrata-radicales no podían ser sino pequeños burgueses que de una forma u otra colaboraron con la «revolución burguesa» que consolidó el capitalismo (y que debía ser superada por la verdadera revolución proletaria)” (Martínez-Cava 2019, 27). En esta línea, los trabajos de Florence Gauthier, autora de “La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una «revolución burguesa»” (2015), junto a Marc Belissa y Tannick Bloc (2013) han logrado desmontar tanto la reconstrucción mítica de la figura de Robespierre como la asociación simplista de la Revolución francesa a la idea de “revolución burguesa” en el marco de la historiografía marxista. Es decir, para la superación o ruptura de la gran muralla que separaba los siglos XVIII y XIX en la historiografía marxista, la obra de Thompson fue algo parecido a un ariete que sirvió para derribar el dique de contención que separaba las formas del comunismo medieval y moderno.

---

<sup>229</sup> [Fragmento Hay que defender la sociedad]. En este trabajo nos limitamos a articular algunos de los problemas de los que se ocuparon ambos pensadores dentro de una historia de la gubernamentalidad convergente o no incompatible con el método genealógico y la *hipótesis Nietzsche*. Para una visión ampliada de la relación Foucault-Thompson:

En efecto: tanto en su célebre artículo de 1971, *The moral economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, como en su obra posterior *Customs in common* (Thompson 1991, 2019), que obviamente Foucault no llegó a leer, Thompson defiende la rebeldía de la cultura frente a las innovaciones que trajo consigo la mentalidad burguesa, propietaria y librecambista que trataba de imponerse *desde arriba*:

De aquí una de las paradojas características del siglo [XVIII]: tenemos una cultura tradicional rebelde. No pocas veces, la cultura conservadora de la plebe se resiste, en nombre de la costumbre, a las racionalizaciones e innovaciones económicas (tales como el cercamiento de tierras, la disciplina de trabajo, los mercados de grano «libres» y no regulados) que pretenden imponer los gobernantes, los comerciantes o los patronos. (Thompson 2019, 65).

A juicio del historiador británico, al igual que las revueltas populares inglesas, también las insurrecciones plebeyas que se suceden en Francia en 1709, 1740, 1756-1757, 1766-1767, 1773, 1782, que anteceden a la Revolución Francesa, y, sobre todo, en 1795 y 1800-1801 (2019, 277), habían sido injustamente tratadas por los historiadores marxistas. A través de un argumento que refracta punto por punto toda la guerra intelectual de George Canguilhem contra el mecanicismo, Thompson va a criticar la imagen espasmódica que había reducido en la historiografía marxista del siglo XVIII las insurrecciones populares a un simple automatismo contra el hambre. Los “motines” del “populacho”, del “vulgo”, del “pueblo” o de la “chusma”, habrían sido los términos idóneos para no considerar al pueblo o a las multitudes como un agente histórico racional con anterioridad a la Revolución Francesa:

De acuerdo con esta apreciación, (...) antes de este periodo la chusma se introduce, de manera ocasional y espasmódica, en la trama histórica, en épocas de disturbios sociales repentinos. Estas irrupciones son compulsivas, más que autoconscientes o autoactivadas; son simples respuestas a estímulos económicos. Es suficiente mencionar una mala cosecha o una disminución del comercio, para que todas las exigencias de una explicación histórica queden satisfechas (Thompson 2019, 273)

Aquí resulta interesante percibir el paralelismo epistemológico no casual<sup>230</sup> entre Canguilhem y Thompson en sus respectivas disciplinas: Canguilhem rechaza radicalmente la comprensión mecanicista del ser viviente por proyectar sobre él una estupidez mecánica estímulo-respuesta que no le es propia, y que, desde Iván Pávlov (1849-1936), se desarrolla en paralelo al desarrollo del *conductismo* en psicología. Del mismo modo, Thompson rechazó

---

<sup>230</sup> La misma insistencia con la que Canguilhem reivindica la capacidad adaptativa y creativa de la vida contra el paradigma mecanicista en las ciencias biológicas Canguilhem 1952a aparecerá reflejada en la categoría de central de *habitus* de Pierre Bourdieu contra el paradigma mecanicista/funcionalista en las ciencias sociales: Bourdieu y Waquant 2008. Thompson, que ha leído y citado a Pierre Bourdieu, insiste al igual que él en la necesidad de reconocer e integrar metodológicamente dos órdenes de objetividad social (*Supra*), y rechaza sistemáticamente el mecanicismo epistemológico implícito en el plano de la historiografía marxista, y en contra de aquellas formas de historia que incurrieran a su juicio en el reduccionismo economicista.

sistemáticamente “la imagen espasmódica” de las revueltas populares como mera reacción inmediata, mecánica e inconsciente —animalizada en el sentido de deshumanizada— a los estímulos económicos del medio. Dado que la plebe era la parte de la sociedad más bestializada por su supuesta cercanía a las economías de subsistencia, la historiografía marxista venía aplicando sobre las revueltas plebeyas el mismo esquema que la *ideología científica* mecanicista aplicaba sobre la comprensión de lo biológico.<sup>231</sup> Pues bien, a esta visión espasmódica Thompson opone su propio punto de vista:

Es posible detectar en casi toda acción de masas del siglo XVIII alguna noción legitimadora. Con el concepto de legitimación quiero decir que los hombres y las mujeres que constituían la multitud creían estar defendiendo derechos o costumbres tradicionales; y, en general, que estaban apoyados por el amplio consenso de la comunidad. (Thompson 2019, 276)

Nos encontramos, una vez más, en el contexto de la fisiocracia, de las hambrunas derivadas de las malas cosechas y de las disputas en torno a las normas que deben regir la circulación del grano, pero esta vez el problema no es el surgimiento del modelo de la viruela o el despliegue de las tecnologías de seguridad, sino el conjunto de *problemas* que, desde la producción de grano hasta su comercialización permitieron *iluminar* la primera ruta socioeconómica que llegará a constituirse como el objeto de disputa encarnizada entre las distintas racionalidades y grupos sociales de un Estado. Dicho sencillamente, en función de la posición que se ocupase dentro de la ruta metabólica del grano (en su producción, en su transporte, en su comercialización o consumo) se podía saber a qué estamento social se pertenecía. Esto nos conecta directamente con los problemas relativos al comercio de grano con el que se fabricaba el pan que sostenía energéticamente las jornadas laborales y hacían posible la autoconservación de la comunidad.

Con la subida del precio del grano: “la mitad de los ingresos semanales de la familia de un trabajador podían muy bien gastarse exclusivamente en pan” (Thompson 2019, 282). Esta es la razón por la que la escasez de grano, el temor a las malas cosechas y la dependencia de la vida rural con respecto al consumo cotidiano de grandes cantidades pan convirtió todo el

---

<sup>231</sup> En cada caso, la *intelligentsia* de una cabeza debía sobresalir sobre la fuerza-masa, ya fuese la del partido en que habrían de delegar las masas la capacidad de pensamiento, o en la cabeza del burgués cabeza de familia, propietario de su propio cuerpo, del de su esposa e hijos, y del cuerpo de sus esclavos en las colonias. En ambos casos nos encontramos con la clara voluntad de vindicar la dignidad epistemológica de lo vulgar-biológico; de redescubrir la normatividad de la humanidad-vida en su conjunto. Con una salvedad: si bien para Canguilhem la vida en su totalidad es ya normativa, para Thompson es solo la vida-humana —sobre todo la de la plebe— la que habría sido indebidamente animalizada o bestializada. Lo que no encontramos en su pensamiento es una genealogía de la animalización dispositivo de deshumanización de la vida animal, lo que limita su propia perspectiva a la del humanismo ilustrado, para la cual la diferencia animal/humano en términos de no-propietario/propietario de racionalidad constituye un axioma teórico.



entramado de relaciones sociales que lo comprometían a lo largo de toda su trama sociometabólica del cereal. A esta trama alude directamente Thompson como una cadena de procesos que debía ser garantizada de principio a fin:

¿Cómo pasaban estos cereales desde la tierra a los hogares de los trabajadores? A simple vista parece sencillo: aquí el grano: es cosechado, trillado, llevado al mercado, molido en el molino, cocido y comido. Pero en cada etapa de este proceso hay toda una irradiación de complejidades, de oportunidades para la extorsión, puntos álgidos alrededor de los cuales podían surgir los motines. (Thompson 2019, 281)

El ciclo metabólico del cereal no era exterior a la vida y a la corporalidad de los campesinos. Era el ciclo bioeconómico más importante para la obtención de la energía que hacía posible trabajar y transformar el mundo de la vida en algo predecible frente a todas aquellas fuerzas críticas (como el hambre o la violencia) que lo desbarataban. Por ello a cada eslabón de la cadena le correspondían una pluralidad de formas de negatividad que podían llegar a desencadenar reacciones preventivas: la comercialización de harinas no integrales en el momento de la producción (2019, 281); en el momento de su mercantilización desde el punto de vista del consumo, la regulación de los turnos de compra para evitar el acaparamiento y el regateo (2019, 284); por el lado de la venta, el “muestreo” por el cual el grano no era llevado al mercado sino vendido por muestras a corredores y contrabandistas en la puerta de los mercados o de sus graneros (Thompson 2019, 285). Todas estas formas de *mala praxis* podían aumentar la entropía social del proceso hasta que los distintos agentes vinculados a él comprendiesen que la reproducción social no estaba garantizada, y que el mañana ya no era predecible. Esto hacía de ciertas prácticas económicas *prácticas inmorales* percibidas como ruptura de las normas que regían la vida en común, así como con los derechos que el acatamiento de dichas normas concedía. Aunque un agricultor siempre era libre para actuar como un salvaje o como un animal a favor de su propio interés, dice Thompson recuperando un fragmento de un panfleto de 1768, esto sería libertad «natural», pero no “civil”: “No puede decirse entonces, que sea la libertad de un ciudadano o de uno que vive bajo la protección de alguna comunidad; es más bien la libertad de un salvaje; por consiguiente, el que se aproveche de ella no merece la protección que el poder de la sociedad proporciona” (Thompson 2019, 288)

En este punto se muestra claramente la componente inmunitaria o protectora del concepto de cultura popular con el que opera Thompson. Quizás, la tesis que mejor puede ilustrar aquello que en Foucault queda oscurecido por las instituciones sociales a las que dedicó sus investigaciones: que los dispositivos y normas sociales que median la interacción social no son *per se* contrapuestos a la vida humana. Más bien, y esto es lo que muestra una

vez más la convergencia entre Canguilhem y Thompson, la dependencia de la vida humana respecto la producción de un medio cultural tiene raíces geográficas y temporales profundas. Las *costumbres* de cada lugar transmiten la información valiosa para la reproducción social de la vida, y con ellas, el conjunto de normas y prohibiciones que deben rechazar espontáneamente aquello que ponga en riesgo su reproducción. Es aquí donde la *costumbre* de la cultura plebeya en Thompson permite una lectura fácilmente asimilable en términos metabólicos e inmunológicos: la vida en común está obligada a plantar cara ante las novedades, lo cual no significa en absoluto que lo extraño sea sinónimo de lo peligroso. La cultura de un pueblo refleja la historia de sus encuentros reales o imaginarios con el peligro (el conjunto de las huellas de accidentes pasados; su memoria inmunológica) y el conjunto de mecanismos que permiten responder e improvisar de manera adecuada ante situaciones de riesgo:

En cierto sentido, la cultura plebeya es la propia del pueblo: es una defensa contra las intrusiones de la *gentry* o del clero; consolida las costumbres que sirven a los intereses del propio pueblo; las tabernas son suyas, las ferias son suyas, la cencerrada se encuentra entre sus propios medios de autorregulación. No se trata de ninguna cultura «tradicional» sino de una cultura peculiar. No es, por ejemplo, fatalista, ofreciendo consuelos y defensas en el transcurso de una vida que se halla absolutamente determinada y constreñida. Es más bien picaresca, no solo en el sentido obvio de que más personas son móviles, se hacen marineros, se las lleva a la guerra, experimentan los peligros y las aventuras del camino. En entornos más consolidados —en las crecientes zonas de manufactura y de trabajo «libre»—, la vida misma avanza por un camino cuyos peligros y accidentes no pueden prescribirse ni evitarse por medio de la previsión. (2019, 68)

Al igual que sucedía en relación con las prácticas religiosas consideradas inmundas e impropias de la comunidad, aquellos desvíos de la conducta económica que eran considerados contrarios a la norma comunitaria eran bloqueados y rechazados mediante la inflamación irascible de las fuerzas propias —insurrecciones plebeyas—. “Los ritos, las formas simbólicas, los atributos culturales de la hegemonía, la transmisión intergeneracional de la costumbre y la evolución de la costumbre dentro de las formas históricamente específicas de relaciones de trabajo y sociales” (2019, 69). Todo ello, mostraría el *stock* reactivo y conservador frente a aquellos cambios que fuesen considerados contrarios a las normas conocidas y respetadas de la vida en común. Con todo, la mayor ruptura antropológica identificada por Thompson —aquella que veremos reflejada también en el interés mostrado por Foucault respecto de la conversión del tiempo— es precisamente aquella que toca o trastoca la relación dialéctica formada entre las necesidades y las expectativas, es decir, entre la vida biológica y el tiempo. Ese nexo es el que, a juicio del

historiador, se ve profundamente trastocado con la que califica la mayor transformación de la historia:

Si entre todos los elementos del conjunto que constituye la «cultura popular» tuviese que nombrar los que requieren mayor atención hoy día, las «necesidades» y las «expectativas» serían dos de ellos. La Revolución Industrial y la consiguiente revolución demográfica fueron el trasfondo de la mayor transformación de la historia, al revolucionar las «necesidades» y al destruir la autoridad de las expectativas consuetudinarias. Esto es lo que más demarca el mundo «preindustrial» o «tradicional» del mundo moderno (Thompson 2019, 70).

En el momento en que la vida de los viejos ya no permite imaginar el futuro de los jóvenes, por decirlo con los conceptos antro-po-históricos de Reinhardt Koselleck, la estructura histórica que comunica el “espacio de experiencia” con los “horizontes de expectativa” se fractura, clausurando la circularidad del tiempo antropológico y abriendo la linealidad indefinida del tiempo histórico. En términos de Thompson: la diferencia entre una forma de vivir y experimentar la temporalidad en función de la duración de las tareas de la vida cotidiana, o en función de la duración de la jornada laboral. Tal y como escribió el historiador británico en *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism* (1967), la transición del tiempo antropológico circular al tiempo lineal e indefinido del tiempo histórico invierte la relación entre el tiempo y la actividad: del “tanto tiempo como dure la tarea” (*task-orientation*), al “tanta tarea como dure el tiempo” (*time-orientation*).<sup>232</sup> De una a otra, diría Foucault, las tecnologías de gobierno han tenido que operar una transformación radical entre la relación entre el tiempo de la vida y el poder político: “la introducción del tiempo en el sistema del poder capitalista y el sistema de la penalidad” (Foucault 2018c, 92).

En este punto reaparece la problemática de la *disipación termodinámica* de la energía de trabajo de los organismos humanos, como si estos fuesen maderas orgánicas que no pueden dejar de arder, y cuya energía se pierde si no se deposita en el interior de los múltiples hornos fabriles: hogares para la transformación de la energía en hijos, fábricas para la transformación de energía de trabajo en energía productiva, escuelas y reformatorios para la producción diferenciada de utilidades orgánicas, o prisiones para que la disipación orgánica de los cuerpos que se consumen encerrados en las cárceles llenen las calles con el humo de la “libertades negativas” que ellos mismos producen al no poder moverse, no poder tocarse, no poder

---

<sup>232</sup> “In Madagascar time might be measured by “a rice-cooking” (about half an hour) or “the frying of a locust” (a moment). The Cross River natives were reported as saying “the man died in less than the time in which maize is not yet completely roasted” (less than fifteen minutes). It is not difficult to find examples of this nearer to us in cultural time. Thus in seventeenth-century Chile time was often measured in “credos”: an earthquake was described in 1647 as lasting for the period of two credos; while the cooking-time of an egg could be judged by an Ave Maria said aloud. In Burma in recent times monks rose at daybreak «when there is light to see the veins in the hand»” Thompson 1967, 58.

viajar, no poder decidir el curso de acciones que llevarán a cabo el día siguiente.<sup>233</sup> El poder político, jurídico y anatómico ha tenido que hacer *económicamente contable y commensurable* el valor del tiempo fisiológico en función del espacio: ¿cuánto valen 16 horas de trabajo orgánico en la fábrica? ¿Cuánto devuelve el organismo que paga 16 meses de vida a la sociedad mediante su permanencia en una prisión? La conmensurabilidad monetaria entre: la forma del tiempo-salario y la forma del tiempo-condena solo se explica sobre el telón de fondo urbano en que los organismos dependen del tiempo-salario para producir tiempo-fisiológico y evitar el tiempo de encierro.

Así, lo que nos permite analizar de una sola pieza el régimen punitivo de los delitos y el régimen disciplinario del trabajo es la relación del tiempo de vida con el poder político: la represión del tiempo y por el tiempo es esa suerte de continuidad entre el reloj del taller, el cronómetro de la cadena y el calendario de la prisión. (Foucault 2018c, 93)

Sobre este fondo de conmensurabilidades, la vida inscrita en los flujos bioeconómicos encauzados *por dentro* los órganos exosomáticos productivos y *por fuera* de los circuitos ligados a los órganos exosomáticos punitivos comienza a diferenciarse cierta ecología política dentro de la cual la inmunología que rechaza los ilegalismos populares se entrelaza con el exoesqueleto penitenciario para garantizar la circulación que irriga de cuerpos energéticos los órganos exosomáticos productivos. Pero, una vez más, esta disposición fisiológica no puede funcionar sino retiene un gradiente dinámico que conserve la circulación en movimiento y constantemente alejada del equilibrio.

#### 4.3.3. La criminalidad y la pobreza como combustible: elementos fisiológicos del liberalismo económico.

Desde un punto de vista metabólico, para que haya consumo de oxígeno es preciso que el organismo no deje de importarlo del entorno: si el diferencial entre el oxígeno y el dióxido de carbono se invierte a favor del segundo, el organismo que depende de la importación del oxígeno y de la exportación de dióxido se ahoga. Del mismo modo cabría interpretar la criminalización como *introyección de la criminalidad-combustible* que un determinado metabolismo social necesita para funcionar. Si no hay nada que corregir, los mecanismos correctores no pueden funcionar. Por esta razón, los mecanismos disciplinarios del poder soberano solo podrán funcionar produciendo las formas de desorden social que están orientados a corregir

---

<sup>233</sup> Nótese las limitaciones del léxico mecanicista frente a este fenómeno: un cuerpo-máquina casi no disipa energía en forma de calor cuando no se utiliza, sin embargo, un organismo-máquina es aquel que debe ser correctamente ensamblado para devenir productivo. Una vez más, es muy difícil, si no imposible, no leer el fondo orgánico y termodinámico del cuerpo humano también como correlato de los dispositivos disciplinarios.

incesantemente en el *milieu interno* del estado-territorial. Este es el problema que debe dirigir nuestra atención a la criminalización de la vagancia como forma de desorden exigida por la promoción incesante de la productividad.

En efecto, el valor de uso de la criminalidad y de la vagancia está en el centro de la problemática que el pensador de Poitiers trata de hacer visible a través del giro punitivo del XVIII al siglo XIX con las reformas jurídicas orientadas a la reubicación funcional del dispositivo policial. Es decir, el conjunto de los órganos exosomáticos que había permitido prolongar e inscribir la visión y la acción (el saber y el poder) de las monarquías absolutas en la microfísica del cuerpo social constituido mediante la irrigación de sus efectos:

Si bien la policía como institución ha sido realmente organizada bajo la forma de un aparato del Estado, y si ha sido realmente incorporada de manera directa al centro de la soberanía jurídica, el tipo de poder que ejerce, los mecanismos que pone en juego y los elementos a los que los aplica son específicos (...) Con la policía, se está en lo indefinido de un control que trata idealmente de llegar a lo más elemental (...) es lo infinitamente pequeño del poder político (Foucault 2012c, 246)

Prolongación, por tanto, entre el poder soberano y la disciplina, pero no identidad. Prolongación protésica de órganos sociales disciplinarios a una “cabeza” que todavía es la del soberano, pero que multiplica exponencialmente su capacidad de visión (los ojos) y su capacidad de intervención (los brazos) al agregarse la corporalidad misma de sus súbditos; fuerzas propias que es preciso componer, adiestrar, ejercitar, vigorizar y especializar; células mecánicas y ensamblables en los tejidos, órganos y sistemas del estado. Esta agregación de órganos al organismo social punitivo no se limita a una expansión del poder descendente que va del soberano hasta sus terminales: “Es de hecho un sistema de doble entrada: tiene que responder eludiendo el aparato de justicia, a la voluntad inmediata del rey, pero es susceptible también de responder a las solicitudes de abajo; en su inmensa mayoría, las famosas *lettres de cachet*” —auténticas predecesoras de las llamadas de teléfono a la policía cuando todavía no existía un sistema nervioso basado en las telecomunicaciones— que permitían “a las familias, los amos, los notables locales, los vecinos de los barrios, los párrocos” reportar las intrusiones o internamientos “del desorden, de la agitación, de la desobediencia, de la mala conducta” (Foucault 2012c, 247–248)

Una nueva *administración económica de los ilegalismos* —el proyecto de una economía general de las prácticas codificadas como ilegales, dirá Foucault— atraviesa la gran muralla china que escinde las continuidades entre el siglo XVIII y el siglo XIX como acompañante del despliegue de fuerzas policiales que se ocupa primero de los abuelos campesinos y décadas más tarde de los nietos obreros de aquellos:

contra los empresarios que multiplican las máquinas, rebajan los salarios, alargan los horarios de trabajo y hacen cada vez más rigurosos los reglamentos de las fábricas. Ha sido realmente contra el nuevo régimen de la propiedad territorial —instaurado por la burguesía que se aprovechaba de la Revolución— contra el que se ha desarrollado un verdadero ilegalismo campesino que sin duda revistió sus formas más violentas de Termidor al Consulado, pero no desapareció entonces; fue contra el nuevo régimen de la explotación legal del trabajo contra el que se desarrollaron los ilegalismos obreros a comienzos del siglo XIX, desde los más violentos, como el destrozo de máquinas, o los más duraderos, como la constitución de asociaciones, hasta los más cotidianos, como el ausentismo, el abandono del trabajo, la vagancia, los fraudes con las materias primas, con la cantidad y la calidad del trabajo terminado. Se inscribe una serie entera de ilegalismos en luchas en las que se sabe que se afronta, a la vez, la ley y la clase que la impuso (Foucault 2012c, 318)

Sobre el fondo de las nuevas leyes de propiedad, de los reclutamientos rechazados por los campesinos durante los últimos años de la revolución (“conscripción rechazada”), de los nuevos reglamentos contra el vagabundaje; sobre la multiplicación de las violencias nacidas de la presión que obliga a una delincuencia a la concentración y a la organización frente a la diseminación de pequeños ilegalismos dispersos:

Toda una serie de prácticas ilegales que en el curso del siglo anterior habían tenido tendencia a decantarse y aislarse unas de otras parecían ahora establecer nuevas relaciones para constituir una amenaza nueva. Triple generalización de los ilegalismos populares en el paso de dos siglos (...): se trata de su inserción en un horizonte político general, de su articulación explícita con las luchas sociales, de la comunicación entre diferentes formas y niveles de infracciones (Foucault 2012c, 319)

El “desorden social” emerge como forma abstracta y general de todos los desórdenes concretos y particulares, dentro de los cuales, las formas de la criminalidad y las formas de la resistencia política se confunden. Todas las redes, todas las moléculas, todos los grupos, todas las bandas, todos los colectivos, todos los elementos móviles, autónomos y desterritorializados; *todos los grupos sociales* no disciplinados van a ser, en primer lugar (momento de análisis o catabólico), pasados por la máquina de la descomposición de masas compositora de individuos dotados de una multiplicidad de usos. Concretamente: para ser recompuestos, combinados, integrados y ensamblados en células productivas tan distintas como la pluralidad de funciones biológicas, históricas y socialmente contextualizadas que deberán realizar por millones: batallones, familias, hospitales, escuelas, fábricas, psiquiátricos, prisiones.

En tanto que hay un *círculo carcelario cerrado* en el interior del medio interno del estado con fronteras, se afirma un gradiente diferencial entre el *interior interno* y el *afuera interno* del territorio. Para la conservación de este gradiente dinámico —igualmente protegido en el medio interno por los dispositivos militares y diplomáticos—, el *milieu interno* debe lograr retener la tensión dinámica que lleva a todos los organismos a actuar y a desplazarse. Es en

este medio donde la criminalidad no será, bajo ningún concepto, suprimida por el tratamiento general de los “alteradores del orden público” como fuerzas apestosas que deben ser inscritas en la cuadrícula disciplinaria; la criminalidad será instituida, diferenciada y distribuida bajo la forma del ilegalismo real o posible para inscribir en todos los cuerpos la expectativa de todos los castigos posibles junto con los deberes de la autovigilancia preventiva. En suma:

Sería preciso suponer que la prisión, y de una manera general los castigos, no están destinados a suprimir las infracciones, sino más bien a distinguirlas, a distribuir las, a utilizarlas; que tienden a tanto a volver dóciles a quienes están dispuestos a transgredir las leyes, sino que tienden a organizar la trasgresión de las leyes en una táctica general de sometimientos. La penalidad sería entonces una manera de administrar los ilegalismos, de trazar límites de tolerancia, de dar cierto campo de libertad a algunos y hacer presión sobre otros, de excluir a una parte y hacer útil a otra; de neutralizar a éstos, de sacar provecho de aquellos. En suma, la penalidad no «reprimiría» pura y simplemente los ilegalismos; los «diferenciaría», aseguraría su «economía» general. Y si se puede hablar de una justicia de clase no es sólo porque la ley misma o la manera de aplicarla sirvan a los intereses de una clase, es porque toda la gestión diferencial de los ilegalismos por la mediación de la penalidad forma parte de esos mecanismos de dominación. Hay que reintegrar los castigos legales a su lugar dentro de una estrategia legal de los ilegalismos (Foucault 2012c, 316–317)

Podemos extraer de aquí otra gran diferencia entre el metabolismo biológico y lo que pronto veremos transformado en un metabolismo social capitalista: aunque contradictorio (suspendido en dinámicas de degeneración y regeneración simultáneas) un metabolismo biológico tendería rápidamente hacia la muerte si produjese en su interior aquellos elementos patógenos o riesgosos que estimulan su sistema inmune. Sin embargo, para un metabolismo que está atravesado por las exigencias de un crecimiento constantemente acelerado, los elementos combustibles que animen su hiperactividad resultan imprescindibles.

Ahora bien, si solo se considera la criminalidad, la vigilancia y el castigo como combustible tecno-político en las sociedades disciplinarias, la centralidad del rol desempeñado por el hambre para el gobierno de la pobreza pasaría desapercibida. Si se quiere captar la naturaleza dinámica de las poblaciones en lo que estas tienen de *biológico* más acá de la piel o más allá de las interfaces estadísticas con las que la población devino inteligible, el *hambre*, el deseo de comer o el interés jurídicamente reconocido de firmar un contrato laboral para lograr un salario, constituye una pieza clave en el nacimiento de la economía política burguesa. Es decir: en relación con los “cauces jurídicos” legales *abiertos* para la canalización de la libertad de los organismos para incorporarse voluntariamente al aparato productivo. En este punto, no es Marx, sino Max Weber, quien nos recuerda qué es lo que no se debe olvidar para comprender la historia general de la explotación del trabajo “libre”: “que sin el apremio de la necesidad jamás habrían sido posibles. Los obreros que se obligaban a trabajar en estas

explotaciones, lo hacían ante la absoluta imposibilidad de procurarse por sí mismos trabajo e instrumentos de trabajo.” (Weber 2001, 101). Dicho de otra manera:

Únicamente sobre el sector del trabajo libre resulta posible un cálculo racional del capital, es decir, cuando existiendo obreros que se ofrecen con libertad, en el aspecto formal, pero realmente acuciados por el látigo del hambre, los costos de los productos pueden calcularse inequívocamente, de antemano (Weber 2001, 157).

Evidentemente, cuando situamos el *hambre* en el corazón del proceso económico no hacemos otra cosa que ubicar el proceso económico en el interior de la biosfera. En tanto que fenómeno biológico, el hambre no puede ser predicado de un sujeto jurídico ni de un sujeto mecánico. De este modo, cuando Foucault adhiere a la *biopolítica liberal* la estrategia y la capacidad tecnológica (que no ideológica)<sup>234</sup> de producir la misma libertad que el liberalismo necesita consumir para funcionar, debemos entender que la *libertad* en este punto significa aquello que desbloquea y la circulación de los efectos biológicos capitalizables por una racionalidad económica. *Libertad*, es decir: “ya no las franquicias y los privilegios asociados a una persona, sino la posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y las cosas” (Foucault 2009b, 61). La nueva razón gubernamental: “tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume: es decir que está obligado a producirla (...) implica en su meollo una relación de producción/destrucción [con] la libertad” (Foucault 2009b, 72). Esta dinámica de *producción/destrucción* de libertad dentro de un sistema circulatorio definido negativamente por el espacio de la criminalidad señala al corazón latiente (a la sístole y a la diástole) de la fisiología política liberal. Semejante al mapa urbano de carreteras físico-jurídicas por las que se puede circular “libremente” sin devenir *enemigo* o *patología social*, este metabolismo biopolítico que produce y consume libertad para canalizar y distribuir la energía fisiológica en los órganos productivos sin necesidad de amenazar a cada cuerpo con el látigo.

Es aquí donde la figura crucial de Jeremy Bentham entra en escena. En sus *Principles of the Civil Code* [Principios del Código Civil] dedicará capítulos enteros a diferenciar las distintas tácticas que deben guiar el gobierno moral de esclavos, niños y esposas. En el caso de los pobres y las leyes relativas a la subsistencia (*Of Laws Relative to Subsistence*) la máxima es esta: “Si la fuerza de la sanción física fuera suficiente, el empleo de la sanción política sería

---

<sup>234</sup> La idea de un gobierno de los hombres que piense ante todo y fundamentalmente en la naturaleza de las cosas (...) que tome en cuenta en primer lugar la libertad de los hombres, lo que éstos quieren hacer, lo que están interesados en hacer, lo que piensan hacer, todo eso, son elementos correlativos. Me parece que hay algo absolutamente esencial en una física del poder o un poder que se piense como regulación sólo capaz de producirse a través de la libertad de cada uno y con apoyo en ella. No se trata de una ideología, no es verdadera, fundamental ni primordialmente una ideología. Es en primer lugar y ante todo una tecnología de poder; en todo caso puede leérsela en ese sentido. Foucault 2008, 61.



superfluo” [The force of the physical sanction being sufficient, the employment of the political sanction would be superfluous] (Bentham 1962, 303). Tal y como señalará Karl Polanyi al hilo de estos pasajes, y en clara alusión a la economía política de Malthus, resulta llamativo que la escasez se naturalice en el mismo momento en que el liberalismo económico instalaba en la conciencia social la promesa de un crecimiento sin límites de nuestras riquezas:

La pobreza era la naturaleza que sobrevivía en la sociedad; el que la cuestión de la cantidad limitada de alimentos y el número ilimitado de hombres se haya planteado en el momento mismo en el que llovía del cielo la promesa de un crecimiento sin límites de nuestras riquezas, hace aún más amarga esta ironía. (Polanyi 2007, 148)

Es preciso retener la dimensión fisiológica de este metabolismo biopolítico, pues no se trata de un *orden estático* ni de una dinámica progresiva, sino de la tensión dinámica oscilatoria (homeostática) que se producirá al igualar como *ciudadanos* a propietarios y desposeídos, a los ricos y a los proletarios que no pueden subsistir sin acceder a un salario. Esto es lo que Antoni Domènech denominó: «el embrujo de la  *fictio iuris*  niveladora posnapoleónica”, en referencia a “la ilusión de igualdad civil entre propietarios y no propietarios («propietarios» de fuerza de trabajo)» (Domènech 2019, 91); una igualdad jurídica que contiene en su interior una desigualdad biopolítica sostenida. Por ello, aunque pueda ser sin duda calificada como ficción jurídica al trasluz de un concepto republicano y democrático de libertad (aquel que involucra las condiciones materiales de la existencia como *conditio sine qua non* de la libertad), esta ficción tiene efectos físicos y energéticos muy reales, precisamente, por inscribir en el metabolismo social una relación polarizada entre dos grandes conjuntos orgánicos o clases sociales.

De un lado, nos encontramos con la carga libidinal del propietario dotado de un interés económico particular, y dotado de la libertad para perseguir sus propios intereses económicos y coloniales (ya sea comerciando con esclavos o con fruta) sin ser limitado por ningún poder político. *Laissez faire, laissez passer*. Del otro, una gran masa humana se ve obligada a lanzarse a la circulación por la presión patológica y psicosomática de la necesidad, e investido con la “misma” libertad para llevar sus mercancías al mercado/fábrica en el que podrá intercambiarla por un salario para no morir de hambre.

Dicho de otro modo: para la institución social de este gradiente fisiológico-político, la biopolítica liberal produce tecnológicamente una igualación contradictoria que se verá cristalizada en el concepto de sociedad civil de Adam Ferguson, en contraposición a la sociedad civil de Locke (Foucault 2009b, 2891-ss), precisamente, porque en Ferguson a diferencia de este último cristaliza el desbloqueo característico de la gubernamentalidad: la no coincidencia entre lo económico y lo jurídico-político que hace posible, en un mismo

régimen jurídico, obtener rendimientos bioeconómicos diferenciados.<sup>235</sup> Nótese: sin dicha dislocación entre lo económico y lo jurídico, la naturaleza histórica de la población humana no se diferenciaría de la naturaleza; la *población biológica* no se diferencia del conjunto de las fuerzas-propias (físico-jurídicas) del territorio; el mercado, al no permitir la confluencia de dinámicas naturales (no mediadas por la acción del poder político), no podría transitar del espacio de jurisdicción al espacio de veridicción;<sup>236</sup> el sujeto económico (*homo oeconomicus*) no se distinguiría como forma irreducible al sujeto jurídico (*homo juridicus*);<sup>237</sup> la dinámica de los intereses bioeconómicos no se diferenciaría suficientemente de la mecánica de las fuerzas susceptibles de ser gobernadas a través de la disciplina;<sup>238</sup> la economía política no habría introyectado la historicidad que la diferencia del análisis de las riquezas de los siglos anteriores, y la forma política del Gobierno como *órgano regulador bioeconómico* no se habría diferenciado de la forma Estado como *órgano jurídico-inmunológico*:

Al ser todo eso el marco general, se puede decir de una manera más precisa que el desbloqueo del arte de gobernar estuvo ligado, en mi opinión, al surgimiento del problema de la población. (...) Gracias al desarrollo de la ciencia del gobierno la economía pudo recentrarse en determinado nivel de realidad que hoy caracterizamos como económico, y en virtud de ese mismo desarrollo se pudo recortar el problema específico de la población. Pero podríamos decir igualmente que gracias a la

---

<sup>235</sup> Según Foucault, la sociedad civil de Ferguson presenta dos características fundamentales: 1) La sociedad civil como constante-histórico natural (lo que refleja, una vez más, la doble posición de la naturaleza dentro y fuera de la sociedad): “La condición de la naturaleza humana consiste en ser histórica, pues consiste en ser social” Foucault 2009b, 294; 2) La sociedad civil como aquello que asegura la síntesis espontánea de los individuos sin renuncia ni delegación de derechos a otra persona Foucault 2009b, 296. Esta imposibilidad de delegar en un órgano exosomático el *interés individual* hace nacer la célula económica como elemento de circulación y regulación gubernamental irreducible a la física del Estado.

<sup>236</sup> Dentro de la nueva interfaz económico-política, la atención creciente a las interacciones mercantiles en ciudades hará aparecer al mercado como “espacio de veridicción”, desplazando a la justicia de los intercambios como problema del mercado, es decir, como “espacio de jurisdicción” Foucault 2009b, 44–45. Lo crucial en esta transición es que permite emerger la forma de naturalismo dentro de la cual más tarde, pero sin coincidir con él, emerge el liberalismo. En términos de Edgardo Castro: “A partir del siglo XVIII, el mercado deja de ser un espacio de jurisdicción y se convierte en un espacio natural que funciona según sus propios mecanismos. De este modo los precios, de acuerdo con el juego natural del mercado, servirán para mostrar cuáles son las prácticas gubernamentales correctas y cuáles no. Por ello, lo que toma forma en el siglo XVIII, más que un liberalismo, es un naturalismo”. Castro 2016, 46.

<sup>237</sup> De este modo, la genealogía foucaultiana del *homo oeconomicus* (anterior a Walras y Pareto) se remonta a la irreductibilidad del sujeto de interés a las redes del poder jurídico. El problema, el “fastidio” o el “infortunio”, escribe Foucault, es “que el espacio de soberanía revela estar habitado y poblado por sujetos económicos” Foucault 2009b, 290 irreducibles al derecho.

<sup>238</sup> El gobierno liberal de la vida humana que opera mediante la destrucción creativa de libertad liberal, a juicio de Foucault, se corresponde con el gobierno de una mecánica que refleja simultáneamente la irreductibilidad atómica del individuo, y la mecánica global de las interacciones: *el interés* —que emerge junto a las teorías de la sociedad civil—, y que reflejan el modo en que el ya el pensamiento fisiocrático había hecho entrar el *deseo* en la arena de los cálculos políticos. En este sentido, Foucault afirma de manera tajante, la gubernamentalidad liberal gobierna la vida humana con mecanismos de gobierno indirecto al gobernar la *mecánica de los intereses*. En eso consiste gobernar poblaciones: “A partir de la nueva razón gubernamental —y allí está el punto de desencanche entre la vieja y la nueva, la de la razón e Estado y la de la razón del menor Estado—, en lo sucesivo, el gobierno ya no tiene que intervenir, ya no tiene influjo directo sobre las cosas y las personas ni puede tenerlo, sólo está legitimado, fundado, en el derecho y la razón para intervenir en la medida en que el interés, los intereses, los juegos de los intereses, hacen a tal o cual individuo o tal o cual cosa (...) de cierto interés para los individuos, para el conjunto de éstos (...) El gobierno no se interesa sino en los intereses” Foucault 2009b, 56.

percepción de los problemas específicos de la población y el discernimiento de ese nivel de realidad que recibe el nombre de economía, el problema del gobierno pudo por fin pensarse, meditar y calcularse fuera del marco jurídico de la soberanía (Foucault 2008, 111)

El Leviatán invertido contempla así que sus mecanismos inmunológicos y sus infraestructuras mecánicas ya gozan de un sistema circulatorio. Ahora bien, dado que la física territorial del Estado no coincide con su bioeconomía, el órgano exosomático que regule la circulación no puede coincidir con los órganos exosomáticos vinculados a la definición inmunológica de lo propio y lo impropio. La obsolescencia de los órganos exosomáticos del poder soberano se verá corroborada en el plano de la óptica: en el nacimiento simultáneo de una ceguera —la imposibilidad de observar la totalidad del proceso económico— y una invisibilidad que Foucault destaca en la mano invisible de Adam Smith.

Esta cuestión es importante, en tanto que marca la ruptura con el modelo metafórico de la familia vertical a favor de un poder regulador y homeostático. Ya en la clase del 1 de febrero de 1978, Foucault sitúa en el artículo *Économie Politique* (1758) de Rousseau, la identificación de la inadecuación entre el modelo descendente de la familia patriarcal y el nuevo arte de gobierno económico.<sup>239</sup> Rousseau al comienzo de su texto señala que el término economía proviene de las palabras *Oikos* (οἶκος) y *Nomos* (νομος) para referirse a el sabio gobierno de la casa para el bien común de toda la familia. Más tarde, el sentido de este término se extiende al gobierno de la “gran familia” que es el estado. E inmediatamente después señala la distinción entre una economía general, o política, y una economía doméstica, o particular.<sup>240</sup> La diferencia fundamental extrema, escribe Rousseau, es que mientras el padre puede observarlo todo directamente, el jefe del gobierno civil “no ve nada sino a través de los ojos de otros”.<sup>241</sup> Es decir: necesita órganos exosomáticos que permitan prolongar su visión que le permitan tomar decisiones —la policía—. En último término, la ruptura con el modelo de la familia nace de esta opacidad que prohíbe e imposibilita la

---

<sup>239</sup> En este punto varían las traducciones en función de las transcripciones de los cursos. En la traducción y traducción de Pascal Pasquino, traducida al castellano en el tercer volumen de las *Obras esenciales*, “Estética, ética y hermenéutica” Foucault 2013g, Rousseau cifra claramente la inadecuación entre el nuevo arte de gobierno y el modelo de la familia. Sin embargo, en la transcripción de Gallimard editada por Michel Senellart y dirigida por François Ewald y Alessandro Fontana el texto parece sugerir que todavía en Rousseau hay una pervivencia del modelo, pero disuelve la ambigüedad en la vigésimo segunda nota al pie Foucault 2008, 102

<sup>240</sup> En el original: “Le mot d’ECONOMIE ou d’OECONOMIE vient de οἶκος, maison, & de νομος, loi, & ne signifie originairement que le sage & légitime gouvernement de la maison, pour le bien commun de toute la famille. Le sens de ce terme a été dans la suite étendu au gouvernement de la grande famille, qui est l’Etat. Pour distinguer ces deux acceptions, on l’appelle dans ce dernier cas, économie générale, ou politique; & dans l’autre, économie domestique, ou particulière. Ce n’est que de la première qu’il est question dans cet article.” Rousseau 2012, 3.

<sup>241</sup> En el original: “il y aura toujours une extrême différence entre le gouvernement domestique, où le pere peut tout voir par lui-même, & le gouvernement civil, où le chef ne voit presque rien que par les yeux d’autrui” Rousseau 2012, 4.

autoridad descendente de la cabeza sobre el resto del cuerpo. Por esta razón Foucault dirá que la economía “es una disciplina atea; una disciplina sin Dios; una disciplina sin totalidad” (Foucault 2009b, 281). Esto es: porque el conocimiento absoluto del proceso económico es imposible, no puede haber soberano económico, y esto es lo que le permite a Foucault poner en conexión la *mano invisible* de Adam Smith con la imposibilidad de ver lo que la economía mueve, y la idea del *homo oeconomicus* —el individuo guiado por la persecución de sus propios intereses— como “único islote de racionalidad posible dentro de un proceso económico cuya naturaleza incontrolable no impugna la racionalidad del comportamiento atomístico del *homo oeconomicus*; al contrario, la funda” (Foucault 2009b, 280). En suma: hay ciencia económica precisamente porque el proceso como totalidad es invisible o imposible de abarcar con la mirada, y el interés general solo puede ser realizado por esa mano invisible porque es imposible que sea el “interés particular” de ningún individuo particular. Por tanto, diríamos que para Foucault el umbral de la modernidad liberal deberá situarse en el momento en que la interacción total de los individuos no puede ser concebida como totalidad gobernable: “El liberalismo en su consistencia moderna, se inició precisamente cuando se formuló esa incompatibilidad esencial entre, por una parte, la multiplicidad no totalizable característica de los sujetos de interés, los sujetos económicos y, por otra, la unidad totalizadora del soberano jurídico (Foucault 2009b, 281)

Por la misma razón, hay biopolítica liberal desde el momento en que se instituye la *propiedad privada* y la *economía* como mecánica general de los intereses privados como proceso ilimitado e ingobernable. Dicho de otra manera, la libertad “liberal” que inaugura la modernidad biológica implica la institución jurídica de la infinitud, o el trasvase de la *competencia estatal* al horizonte de la competencia económica, pues va a ser el poder político el que deba autolimitarse frente a la naturalidad de los procesos económicos. La autolimitación por el principio de la verdad como “cuña formidable que la economía política introdujo en la presunción indefinida del Estado de policía” (Foucault 2009b, 30–31).<sup>242</sup>

---

<sup>242</sup> La frugalidad constituye uno de los rasgos centrales de la concepción foucaultiana del liberalismo. La irrupción del mercado como espacio de veridicción *compromete* la praxis del poder político con su verdad manifiesta, lo que se expresa como “autolimitación del ejercicio del poder político” en conformidad con la verdad de su objeto. Por primera vez en la historia del poder político es posible gobernar demasiado —cuestión de la frugalidad del ejercicio del poder—, debido a la eficacia/ineficacia, utilidad/inutilidad, sabiduría/ignorancia implícita en ciertos modos y actos de gobierno en relación con una realidad que es simultáneamente interior y exterior a esos mismos actos. Esta es la doble posición de la vida en el interior y en el exterior de la historia que Foucault señala en 1976 como una de las grandes consecuencias del transitar el umbral de la modernidad biológica: interior, en la medida en que el poder político comprende su propio ejercicio como regulador de procesos que acontecen desde el mismo plano en el que se ubica su praxis, y exterior en la medida en que dichas limitaciones no son en absoluto “limitaciones intrínsecas” al arte de gobierno, sino relativas a una nueva realidad que no puede ignorar si quiere ser eficaz en su gobierno: “Este conocimiento científico es absolutamente indispensable para un buen gobierno. Un gobierno que no tenga en

El último elemento central para pensar esta ruptura que coincide con el nacimiento de la biopolítica liberal y con la inscripción de la biología humana en el interior de una homeostasis políticamente organizada (y punitivamente asegurada) en el medio urbano, radica en la multiplicidad de los metabolismos sociales “europeos” que se asientan en sus respectivos *estados-nación*, pero que, sin embargo, van a lograr desbloquear el juego de suma cero que caracterizaba sus dinámicas de competición económico-políticas (en el marco del mercantilismo) en vistas a un crecimiento económico indefinido.

Ahora, la apertura de un mercado mundial va a permitir que el juego económico no sea finito y, por consiguiente, que se eviten los efectos conflictivos de un mercado finito. Pero esta apertura del juego económico al mundo implica desde luego una diferencia de naturaleza y estados entre Europa y el resto del planeta. Es decir que por un lado Europa y los europeos serán los jugadores y, pues bien, el mundo será la apuesta. El juego está en Europa, pero la apuesta es el mundo. (Foucault 2009b, 63–64)

En efecto: una multiplicidad de estados-nación transitan de una fase de absorción competitiva a una fase de expansión reglamentada. El juego colonial desborda las fronteras jurídicas de los estados-nación, pero no los desplaza ni elimina, sino al contrario, extiende su *legitimidad físico-jurídica* a la circulación mundial, y abre a las células de producción capitalistas el mercado mundial para su reproducción indefinida. Esta conservación de la pluralidad no debe ser erradicada por las metáforas críticas al *eurocentrismo*: centro solo hay uno, pero la Europa que va a lanzarse a la colonización acelerada del mundo entre 1815 y 1915, de la contención del proyecto imperial napoleónico por el Tratado de Viena y la Primera Guerra Mundial, nunca estuvo unida salvo por aquellas reglas del juego que debían conservar su desunión competitiva. En este punto se hace evidente la no-contradicción entre cooperación y competencia: compitiendo económicamente, Europa cooperó en la producción de la paz. Es decir, mediante la descontentación de la competencia económica —el desbloqueo del juego de suma cero propio del cálculo mercantilista—, el comercio internacional y la circulación mundial tenía el efecto inmediato del enriquecimiento de todos los estados europeos y el efecto secundario de disminuir al mínimo los conflictos internos: <sup>243</sup>

---

cuenta este tipo de análisis y el conocimiento de esos procesos, que no respete los frutos de esta clase de conocimiento, estará destinado al fracaso. (...) Tenemos entonces un conocimiento científico indispensable para el gobierno, pero lo importante es que no se trata de un conocimiento del gobierno mismo, interno a él. Es decir, que ya no es de ninguna manera un conocimiento interior al arte de gobernar, ya no un mero cálculo que deba originarse dentro de la práctica de quienes gobiernan” Foucault 2008, 334.

<sup>243</sup> A juicio de Polanyi, el derrumbamiento de este sistema internacional es la principal razón por la cual la guerra se desencadenó de nuevo en 1915 después de 100 años de paz conservada y embridada en el interior del proceso económico: “el sistema de equilibrio entre potencias no podía asegurar la paz una vez desestabilizada la economía mundial sobre la que este sistema se asentaba”. Polanyi 2007

A partir del siglo XVIII, la idea de paz perpetua y la de organización internacional se articulan (...) Lo que se invoca como garantía y fundamento de una paz perpetua ya no es tanto la limitación de las fuerzas internas de cada Estado como, más bien, el carácter ilimitado del mercado externo. Cuanto más grande sea el mercado externo, menos fronteras y límites tendrá y más se garantizará con ello la paz perpetua (Foucault 2009b, 64)

En efecto: “La paz perpetua está garantizada por la naturaleza, y esa garantía se manifiesta en el poblamiento de todo el mundo y la red de relaciones comerciales que se tienden a través del planeta. La garantía de la paz perpetua es, en efecto, la planetarización comercial”, sin embargo, “esto no quiere decir que se ingrese en una era de paz europea y planetarización pacífica de la política” (Foucault 2009b, 66–67). Quiere decir, más bien, que la economía se va a convertir en la continuación de la guerra por otros medios, dando un rodeo que durará cien años o que logró aplazar el contacto *cuerpo a cuerpo* entre Estados europeos hasta que en 1915 ese espacio se agota y la guerra física y la destrucción del otro vuelve a emerger como único camino posible a un crecimiento que ya desde el siglo XIX se concibe sobre el eje de las naciones imperialistas.

Desde este punto de vista, y sin duda la narrativa foucaultina invita a ello cuando se leen los cursos de 1978 y 1979 sin los cursos y libros anteriores, Europa habría sido en su conjunto el agente bio-físico y bio-histórico fundamental en la historia del Antropoceno. Pero una vez más debemos preguntarnos, ¿fueron los estados europeos —y sus metabolismos sociales expansivos— unidades en sí mismos, o su configuración sociometabólica expansionista sólo puede ser comprendida al trasluz de sus guerras internas? ¿Solo existió este proyecto expansivo y colonial como relación entre Europa y el resto del mundo? ¿Nadie heredó el testigo de las luchas plebeyas contra un modelo civilizatorio basado en los derechos de propiedad privada? ¿No hubo una ilustración republicana y europea que luchó por expandir la fraternidad jurídica y política contra los poderes ilimitados de la propiedad privada? La respuesta solo puede ser una: la hubo, y aunque Foucault pasa por encima de ella, sin ella no se entienden las guerras biopolíticas que se estructuran el siglo XIX y atraviesan toda la primera mitad del siglo XX.

#### 4.3.4. La igualdad jurídica contra la igualdad económica: dos modelos anatómicos de familia humana.

En *El eclipse de la fraternidad*, Antoni Domènech recuerda los esfuerzos de Jean Paul Marat, fundador del diario *L'Ami du peuple* por desenmascarar los falsos conceptos de “igualdad” y “libertad” que circulaban en el siglo XVIII. Dos conceptos que, a su vez, nos sirven para

poner de relieve dos modelos de “familia humana” que se van a disputar en la Revolución Francesa la definición de la República:

Cuando Marat desafía los «falsos conceptos de igualdad y libertad» porque tratan de enmascarar el hecho de quienes los proponen «nos siguen viendo como la canalla», está exigiendo que la «canalla» (los desposeídos, los campesinos acasillados, los criados, los domésticos, los trabajadores asalariados sometidos a un «patrón», los artesanos pobres, los aprendices, los oficiales, las mujeres, todos quienes, para vivir, necesitan depender de otro, pedirle permiso) no sea excluida de la nueva vida civil libre que prometió la Revolución de 1789: que nadie domine a nadie, que nadie necesite «depender de otro particular» para poder subsistir.

La «fraternidad» es a partir de 1790 la consigna que unifica programáticamente las exigencias de libertad e igualdad de las muy heterogéneas poblaciones trabajadoras —esa «bestia horizontal» [la expresión es de E.P. Thompson] (sic) secularmente adormilada— del Antiguo Régimen. (Domènech 2019, 106–107).

La *canallesca* (español), la *canaille* (francés), o la *canalha* (portugués). El recurso se remonta a los orígenes de la modernidad: en la España de Juan de Mariana (1536-1654) y en la Francia de Bodino, los miserables (moriscos, vagabundos, prostitutas) eran equiparados con “lobos hambrientos” (Vázquez García 2009, 69, 120). En cada caso, derivaba del *canis* latino, y significaba *jauría de perros*, y permitía nombrar de una sola vez a todas esas masas humanas indisciplinadas, salvajes, animalizadas o no civilizadas<sup>244</sup> que para los fisiócratas debían ser claramente diferenciados de la población. ¿Qué constituye esta jauría de perros indisciplinados como parte no gobernable de la población? El pueblo.

Supongamos, no obstante, que en un mercado, en una ciudad determinada, la gente, en lugar de esperar y soportar la penuria, en lugar de aceptar que el grano sea caro y, por consiguiente, de comprar poco, en vez de aceptar pasar hambre, en vez de aceptar que el trigo llegue en cantidad suficiente para que los precios bajen (...) supongamos que en lugar de todo eso, por un lado se precipite sobre los aprovisionamientos y los tome sin querer pagarlos, y por otro haya una serie de personas que retengan el grano de una manera irracional y mal calculada; entonces, todo va a

---

<sup>244</sup> En este punto, resulta imposible no reproducir la historia que recoge Silvia Federicci de la obra *Myths of Male Dominance 1981*, de Eleanor Leacock. Dado que la encontramos en un libro incompatible con los criterios del platonismo, asumimos que la reproducción de su reproducción no pierde el valor del original: “Como sucedió con frecuencia cuando los europeos entraron en contacto con las poblaciones indígenas americanas, los franceses estaban impresionados por la generosidad de los Montagnais- Naskapi, su sentido de cooperación y su indiferencia al estatus, pero se escandalizaron por su “falta de moralidad”. Observaron que los Naskapi carecían de concepciones como la propiedad privada, la autoridad, la superioridad masculina e incluso que rehusaban castigar a sus hijos (Leacock, 1981: 34-8). Los jesuitas decidieron cambiar todo eso, proponiéndose enseñar a los indios los elementos básicos de la civilización, convencidos de que era necesario convertirlos en socios comerciales de confianza. Con esta intención, primero les enseñaron que “el hombre es el amo”, que “en Francia las mujeres no mandan a sus maridos” y que buscar romances de noche, divorciarse cuando cualquiera de los miembros de la pareja lo deseara y la libertad sexual para ambos, antes o después del matrimonio, tenía que prohibirse. Esta es una conversación que Le Jeune tuvo, sobre estas cuestiones, con un hombre Naskapi: «Le dije que no era honorable para una mujer amar a cualquiera que no fuera su marido, y porque este mal estaba entre ellos, él mismo no estaba seguro de que su hijo, que estaba presente, fuera su hijo. El contestó: ‘Usted no tiene juicio. Ustedes los franceses aman sólo a sus hijos; pero nosotros amamos a todos los hijos de nuestra tribu’. Comencé a reírme viendo que él filosofaba como los caballos y las mulas’.” Federicci 2010, 189–190.

dejar de funcionar. Y de resueltas va a haber revuelta por una parte y acaparamiento por otra, o acaparamiento y revuelta. Pues bien, dice Abeille, todo esto prueba que esa gente no pertenece realmente a la población. ¿Qué son? El pueblo (...) está compuesto por aquellos que, en cuanto pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema. (Foucault 2008, 58)

La *Lettre d'un négociant* de L.P. Abeille no solo es el ejemplo que ilustra la mecánica racional de la población para el tratamiento de la escasez, también es el ejemplo que se hace eco, a juicio de Foucault, la idea según la cual la violación de las leyes es una ruptura del contrato social, o la idea según la cual el delincuente con su acto se declara en guerra salvaje (incivilizada y animal) contra la sociedad —por ello: “La oposición pueblo/población” es muy importante—. Ahora bien, si no se compara el texto de Abeille con la alineación filial de Marat con la canalla, y su panfleto *Offrande à la patrie* (*Ofrenda a la patria*); y si no se concibe éste en continuidad (no necesariamente en conformidad) con *¿Qu'est-ce que le tiers état?* (*¿Qué es el tercer estado?*) de E.J. Sieyès, de 1789, en la defensa del Tercer Estado, no estamos en condiciones de percibir que a la población de los fisiócratas le sobraba el pueblo, y que al pueblo o Tercer Estado de Sièyes —y en este punto estarían de acuerdo con Robespierre— le sobraba la nobleza y el clero. ¿Qué parte del cuerpo social, sin no es el cuerpo del Rey, forma la nación? Y si la guerra histórica es aquello que deberá llevar al tercer estado a realizarse como nación (ser algo) cuando antes no era nada, ¿cómo evitar que su realización de un nuevo cuerpo social le siga una nueva guerra?

Lo que ocurre, después de todo, es que la historia (tal como la habían contado Boulainvilliers o Buat-Nançay) había puesto de manifiesto el gran peligro: el gran peligro de que quedáramos atrapados en una guerra indefinida; el gran peligro de que todas nuestras relaciones, cualesquiera fueran, fuesen siempre del orden de la dominación. (...) ese peligro estará destinado a una especie de apaciguamiento final, no en el sentido del equilibrio bueno y verdadero que habían buscado los historiadores del siglo XVIII, sino en el sentido de reconciliación (...) En este momento surgirá la idea de una guerra interna con defensa de la sociedad contra los peligros que nacen en su propio cuerpo y de su propio cuerpo; es, si me permiten decirlo así, el gran trastocamiento de lo histórico a lo biológico, de lo constituyente a lo médico en el pensamiento de la guerra social (Foucault 2010a, 185–186)

El gran trastocamiento de lo histórico a lo biológico (y la transformación de la relación de la sociedad con la guerra que Foucault sitúa en el umbral de la modernidad biológica), se produce en el momento de la *normalización/patologización* del cuerpo social; en el momento de la distinción de la *población* y el *pueblo*. Se constata también la convergencia entre los dispositivos de seguridad, la medicalización de la praxis política y la hipótesis de la guerra: la *Tabla económica* de Quesnay (1758) y su modelo circulatorio (mecanicista) del proceso bioeconómico naturaliza el deseo individual e irracionaliza los derechos consuetudinarios. Como Abeille, instituye el deseo económico individual en el plano de la salud social y expulsa



al orden de lo patológico aquellas prácticas que no se adecuen al modelo: ese es el proyecto normativo vinculado a la inscripción de la población en el cuerpo social.

[En] la naturalidad de la población se pone de manifiesto (...) [que] la población está compuesta de individuos, individuos perfectamente diferentes unos de otros y cuyo comportamiento, al menos dentro de ciertos límites, no se puede prever con exactitud. No por ello deja de ser verdad que, según los primeros teóricos de la población del siglo XVIII, hay al menos una variante por la cual, tomada en su conjunto ella tiene y sólo puede tener un único motor de acción. Ese motor de acción es el deseo. El deseo reaparece ahora en las técnicas e poder y gobierno. El deseo es el elemento que va a impulsar la acción de todos los individuos. Y contra él no se puede hacer nada. Como dice Quesnay: no se puede impedir que la gente viva donde a su juicio puede obtener mayores ganancias y donde desea vivir, justamente porque ambiciona esa ganancia. No traten de cambiarla, la cosa no cambiará (Foucault 2008, 82–83)

Al reconocer e identificar la naturaleza en el deseo individual (y no, por ejemplo, en los fenómenos colectivos), el médico-social Quesnay ya apunta hacia dónde debe reorientarse el ejercicio legítimo de la violencia, y qué medios serán los más adecuados para no interferir con los flujos bioeconómicos del deseo social: “Producción del interés colectivo por el juego del deseo: esto marca al mismo tiempo la naturalidad de la población y la artificialidad posible de los medios que se instrumentarán para manejarla” (Foucault 2008, 83). Este elemento es fundamental a la hora de pensar la *igualación horizontal* de los individuos sobre el plano del deseo/interés bioeconómico (línea que, a juicio de Foucault, comunica directamente a los fisiócratas con la gubernamentalidad liberal) o sobre el plano de los derechos jurídicos y de ciudadanía.

Dentro de la segunda opción —orientada a la adecuación de los derechos políticos (ser algo) con la naturalidad de las tareas que toda agrupación de gentes debe satisfacer para poder constituirse como nación— se encuentran las preguntas planteadas por Sièyes: “¿Qué es el tercer estado? Todo. ¿Qué ha sido hasta ahora en el orden político? Nada. ¿Qué es lo que desea? Ser algo.” (Sièyes [1789]2019, 5). Si algo comparte Sièyes con Quesnay, es el hecho de que ambos van a clasificar las funciones esenciales que debe llevar a cabo toda sociedad sobre la cadena sociometabólica de las tareas esenciales para una nación. En este orden (Sièyes [1789]2019, 6–7): los trabajos del campo por su contacto inmediato con la naturaleza (primera clase), la industria que transforma la materia prima (segunda clase), el intercambio de comerciantes y negociantes (tercera clase) y los trabajos particulares que conservan la cadena, ya sean científicos o domésticos (cuarta clase). Sin la realización de estas tareas, las gentes jamás estarían en condiciones de dotarse de una ley y legislatura común, siendo estas dos, junto a la lengua y las costumbres, los elementos básicos que constituyen la nación.

¿Dónde recaen la totalidad de estas tareas? En el tercer estado.<sup>245</sup> Ahora bien, frente a la necesidad de un poder absoluto capaz de garantizar la propiedad privada en el interior y la apertura de mercados en el exterior (tal y como defenderían los fisiócratas), la afirmación *el tercer estado lo es todo* dibuja claramente la línea a partir de la cual comienza aquello que es una carga para el cuerpo social sin ser parte de su anatomía natural.<sup>246</sup> Sièyes ([1789]2019) invierte la idea de la nación conformada por el cuerpo del Rey, el tercer estado es *ya* una nación completa en sí misma, y no necesita de ninguna cabeza por encima de la horizontal para constituirse como cuerpo social. “El cuerpo del rey, en su relación físico-jurídica con cada uno de los súbditos, es lo que forma el cuerpo de la nación (...) Con Sièyes vamos a tener una definición totalmente distinta (...) Vale decir que, para que haya nación, no es necesario que haya un rey” (Foucault 2010a, 187). Por último, el aspecto central para Foucault del texto de Sièyes radica en que en este veremos la mutación de la guerra de las razas en la dialéctica que anuncia el apaciguamiento de la larga cadena de los parricidios:

toda vez que las razas se han mezclado y la sangre de los francos, que no sería en modo alguno superior si conservara toda su pureza, circula en la actualidad confundida con la de los galos, y dado que los antepasados del tercer estado son los padres de la entera nación, ¿sería demasiado aspirar a ver un día el fin de este largo parricidio que una clase se honra en cometer cotidianamente contra todas las demás? (Sièyes [1789]2019, 13)

En efecto: desde el momento en que el privilegio de nacimiento alumbra el artificio, el excedente, lo monstruoso e irracional, la pregunta es, ¿cuál es la extensión exacta de los privilegios en el cuerpo social? ¿Deben someterse las diferencias entre los sexos a la igualdad política y educar por igual a los hombres y a las mujeres? ¿Debe extenderse la fraternidad entre las distintas razas y abolir la esclavitud? En suma: ¿Cuál es el alcance de la *libertad*, la *igualdad*, la *fraternidad* en la gran familia humana? Respecto de la primera pregunta, el célebre debate de los sexos en el siglo XVII y XVIII ya había abierto una clara escisión entre aquellos que, como D’Alambert, Olympe de Gouges o el Marques de Condorcet argumentaban en línea con el cartesianismo de Poulain de la Barre (1647-1723): la diferencia sexual (relativa a la *res extensa*) no puede afectar por principio a la *res cogitans*, luego las diferencias intelectuales

---

<sup>245</sup> En los términos de Sièyes: “si no se desconoce, por ende, que una monarquía, como cualquier otro régimen, no precisa sino de gobernantes y gobernados; y una casta, a la que los más estúpidos prejuicios permiten usurpar todos los puestos y vivir de sus privilegios, no será sino causa segura de gobernantes despóticos y gobernados levantiscos, y que esta será la más ruda carga que el cielo, en su cólera, ha podido imponer a un pueblo, deviniendo en obstáculo casi insuperable para todo proyecto de vuelta a la justicia y para cualquier progreso del orden social; si en vuestro espíritu se han percibido estos y otros extremos, ¿por qué no enunciar francamente que el tercer estado lo es todo?” Sièyes [1789]2019, 11.

<sup>246</sup> “Mas no es suficiente con haber mostrado que los privilegiados, lejos de resultar útiles a la nación, sólo la debilitan y perjudican; resulta preciso probar aún que el orden nobiliario no forma parte de la organización social; que constituye una carga para la nación, pero que en modo alguno forma parte de ella.” Sièyes [1789]2019, 9.

entre hombres y mujeres solo pueden ser referidas a la educación.<sup>247</sup> Tal y como escribe D'Alambert a Rousseau en una carta de 1759,

Para decir como vos que «ellas no saben describir ni sentir el amor mismo» es necesario no haber leído nunca las Cartas de Eloísa o que las hayáis leído en algún poeta que las hubiera estropeado. (...) Con respecto a las obras de genio y sagacidad, mil ejemplos nos prueban que la debilidad del cuerpo no es un obstáculo en los hombres. ¿Por qué, entonces, una educación más sólida y viril no permitiría a las mujeres realizarlas? Descartes las juzgaba más aptas que nosotros para la filosofía y una princesa desdichada fue su mejor discípulo. Inexorable para con ellas, vos las tratáis, Señor, como a esos pueblos vencidos pero temibles a quienes los conquistadores desarman.

(...)

El gran defecto de este siglo filosófico es no serlo todavía bastante, pero cuando la instrucción sea más libre de expandirse, más expandida y homogénea, experimentaremos sus efectos bienhechores; dejaremos de mantener a las mujeres bajo el yugo y la ignorancia y ellas dejarán de seducir, engañar y gobernar a sus señores. El amor entre los dos sexos será para entonces como la amistad más dulce y verdadera entre los hombres virtuosos; o más bien, será un sentimiento más delicioso todavía, el complemento y la perfección de la amistad, sentimiento que en intención de la naturaleza debería hacernos felices y que, para nuestra desgracia, hemos sabido alterar y corromper” (D'Alambert 1759, citada en Puleo 2011, 74-76).

Junto a los privilegios del nacimiento sexual, el nacimiento racial estaba en el centro de las tensiones *internacionales* desencadenadas por el programa revolucionario de la democracia radical. Sencillamente: la abolición de la esclavitud amenazada todo el ordenamiento imperial de las colonias y las metrópolis, y la supervivencia de Francia como potencia marítima frente al imperio británico. Por ello, cuando se habla del *terror jacobino* es preciso recordar que detrás de ese terror (o antes de él) estuvo el terror de los capitalistas, estadistas y esclavistas que dependían de la importación de esclavos y la exportación de café desde Santo Domingo.<sup>248</sup>

*Fraternidad universal*, como pertenencia a la gran familia humana, significó para la democracia radical de Robespierre exactamente el no tener que vivir subordinado a otro, no ser poseído por otro, en suma, no ser aquello que era connatural a la animalidad canallesca. Significaba también que ninguna cabeza, ningún estamento y ni ningún señorío se elevase

---

<sup>247</sup> En torno a este debate Celia Amorós una escuela de pensamiento feminista ilustrado en España. Sobre la idea de que el feminismo ha constituyó la tarea pendiente (y el pepito grillo de la ilustración): Amorós 1990, 1991. Eso no significa que no hubiese voces feministas ilustradas ya en el siglo XVIII. Sobre el debate de los sexos como referente de una Ilustración olvidada: Puleo 2011.

<sup>248</sup> Para una crónica detallada de la *Realpolitik* que envuelve la relación entre la abolición de la esclavitud, la revolución francesa y la haitiana véase *Abolition: A History of Slavery and Antislavery* (2009), de Seymour Drescher. En esta obra se destaca una componente estratégica de la abolición de la esclavitud en Santo Domingo: la formación de los ejércitos esclavos que, dirigidas por Touissant L'Ouverture, terminarán derrotando a españoles y británicos para jurar lealtad a la república francesa. Con todo, esta opción distaba mucho de ser la única alternativa abierta a la *Realpolitik* republicana, y el compromiso de la democracia radical con el abolicionismo de la esclavitud y el reparto de la tierra en Francia era directamente proporcional a las dificultades a las que hacían frente sus partidarios.

sobre el cuerpo unido y horizontalmente integrado del pueblo “llano”. La defensa de este proyecto democrático —que pasaba inevitablemente por la cuestión agraria— constituye uno de los momentos álgidos del poder democrático europeo: el proyecto defendido tras el triunfo del movimiento democrático jacobino del 10 de agosto de 1792. En boca de Marguerite-Élie Guadet:

Considerado que aun si no nos podemos permitir esperar a que los hombres lleguen algún día a formar, ante la ley como la naturaleza, una sola familia, una sola asociación, no por ello a los amigos de la libertad, de la fraternidad universal les debe resultar menos cara una nación que ha proclamado su renuncia a todas las conquistas, y su deseo de fraternizar con todos los pueblos. (Guadet 1792; citado en Domènech 2019, 108).

Al trasluz de esta gran familia humana, el problema de la esclavitud —y su abolición el 29 de agosto de 1793— ofrece una imagen suficientemente clara acerca de la diferencia entre aquellos que apoyaron su abolición y aquellos que sugerían una expansión limitada de la *Declaración de Derechos Humanos y ciudadanos* para la defensa de intereses particulares. Como recuerda Gauthier, tal es el caso de Antoine Pierre Joseph Marie Barnave en su oposición al Sufragio Universal y a los “Amigos de los Negros”,<sup>249</sup> representante del *lobby* esclavista y tradicionalmente considerado una de las nobles víctimas del terror jacobino. En su declaración del 11 de mayo de 1791 exigía la conservación del esclavismo en las colonias y el carácter indispensable del prejuicio de color como diferencia moralizante que no debía ser alterada con el igualamiento de derechos:

En Santo Domingo, casi 450.000 esclavos son contenidos por cerca de 30.000 blancos (...) Es, pues, físicamente imposible que el pequeño número de blancos pueda mantener a raya una tan considerable población esclava, si no viene aquí el medio moral en socorro de los medios físicos. Ese medio moral se halla en la opinión que pone una distancia inmensa entre el hombre negro y el hombre de color, entre el hombre de color y el hombre blanco. Esa opinión mantiene el régimen de las colonias y es la base de su tranquilidad. (Barnave 1791; en Gauthier 2015, 3)

En cualquier caso, no es la propiedad del hombre sobre la familia (y el debate de los sexos) ni la propiedad del hombre sobre otro hombre (y el debate sobre la esclavitud) lo que estuvo

---

<sup>249</sup> La *Société des amis des Noirs* (*Sociedad de amigos de los negros*) fue fundada en 1788 por Jaques-Pierre Brissot, y contaba con todo un núcleo de pensadores, intelectuales y activistas por la abolición de la esclavitud y el comercio de esclavos. Entre sus miembros, destacaron junto a Brissot, Olympe de Gouges, Nicolás de Condorcet, el conde de Mirabeau o Maximilien Robespierre, entre otros. En 1790, la sociedad presionó a la Asamblea Constituyente para la fundación del Comité de Colonias, pero ella será formada por comerciantes y burgueses con intereses en el comercio de esclavos, lo que concluirá en el autosabotaje de la función para la cual había sido constituida. Para entender los orígenes de este fracaso es importante recordar que en la escisión de los jacobinos de 1791, Robespierre lidera la vertiente republicana, mientras que Brissot y Barnave representan opiniones favorables a la Monarquía Constitucional. En este sentido, la abolición de la esclavitud en 1794, al final del periodo jacobino, representa el éxito de los demócratas radicales de Robespierre en contra de los intereses de los esclavistas que habían sido defendidos por Barnave.

en el centro de las disputas por la propiedad en la Revolución Francesa, ni tampoco fue el fracaso de aquellas lo que terminará acentuando el extravío del programa democrático ilustrado, sino las relaciones de propiedad con la tierra, y una vez más, el conflicto entre las grandes masas que vivían del trabajo de la tierra y los propietarios. Esta asimetría cristaliza la relación de dependencia entre los desposeídos y los propietarios característica de la sociedad de clases, una desigualdad de clases que ya había sido identificada como *incompatible* con los ideales de la *igualdad* y la *libertad* republicanas durante y después de la Revolución Francesa, tal y como dicta el principio pronunciado por Robespierre en la Convención sobre el derecho a la subsistencia el 2 de diciembre de 1792: “Que el derecho de propiedad no puede perjudicar la existencia de nuestros semejantes, que la sociedad está obligada a proveer a la subsistencia de todos sus miembros, ya sea procurándoles trabajo, ya asegurando los medios de vida a quienes no están en condición de trabajar” (Cappelletti 2007, 25).

El triunfo de la propiedad sobre la fraternidad en la última década del siglo XVIII francés contiene ya una buena parte de las ideas socialistas que defienden la limitación estratégica y/o abolición programática de la propiedad privada por ser identificada esta como la fuente de todos los males sociales.<sup>250</sup> La clara conciencia, presente tanto en Sièyes como en Turgot, de que la igualdad jurídica no tenía por qué significar igualdad de hecho, se refleja en el pensamiento y en la actividad política de los primeros socialistas franceses como Babeuf y Maréchal, quienes conocen de primera mano los pormenores de la disputa agraria y no dejarán de entonar hasta su muerte —Babeuf es condenado a muerte en 1795 tras idear en la prisión la rebelión de los “iguales”— el reconocimiento amargo de una revolución fallida. En cualquier caso, lo crucial para Gauthier, y así para Domènech, consiste en resaltar que la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 no era en absoluto una declaración refractaria de los intereses burgueses que necesitaban derrocar a las monarquías absolutas para más tarde traicionar la universalidad que promulgaban.<sup>251</sup> Si la Revolución francesa

---

<sup>250</sup> El “cura rojo”, Jaques Roux, se expresó en los siguientes términos: “¿De qué os servirá haber cortado la cabeza al tirano y haber depuesto la tiranía si todos los días sois lentamente devorados por agiotistas y monopolistas? (...) Las producciones de la tierra, como los elementos, pertenecen a todos los hombres. El comercio y el derecho de propiedad no podrían consistir en hacer morir de miseria a sus semejantes” Cappelletti 2007, 23. Por supuesto, como recuerda Ángel J. Cappelletti, en la Francia del siglo XVIII, el comunismo de la tierra todavía no es el comunismo de la industria. Así lo recoge Kropotkin en *La Gran revolución*: “En aquella época, en que las grandes industrias apenas empezaban a formarse, la tierra era el instrumento principal de explotación (...) por la tierra el señor era dueño del campesino, y la imposibilidad de poseer su porción de tierra obligaba al campesino indigente a emigrar a la ciudad, donde se entregaba indefenso al fabricante industrial al especulador” Cappelletti 2007, 22.

<sup>251</sup> “La Declaración de los Derechos Humanos y Ciudadanos de 1789 ha sido el producto de tres siglos de experiencias y reflexiones centradas en la idea del derecho natural universal. La filosofía del derecho natural moderno, confrontada con las conquistas coloniales, con el exterminio de los indios, con la reducción a esclavitud de los negros, con las masacres de las guerras de religión, con el despotismo del Estado, con la expropiación de los pequeños productores, con la prostitución de la subsistencia, se afirma, en un esfuerzo

hubiese sido burguesa de principio a fin, o si los robespierristas no fueron sino una fracción de la burguesía, ¿cómo explicar, a fin de cuentas, el 9 de Termidor, si ya estaba en curso una reacción antipopular? Ni la *Declaración* interesaba a la burguesía antidemocrática, ni los jacobinos fueron pequeños burgueses, ni los Sans-Culotte fueron simplemente utilizados (primero) y luego traicionados por los mismos (después): la Declaración, como los jacobinos, fue democrática, ni burguesa, ni esclavista; los Sans-Culotte fueron acompañados por los demócratas hasta que fueron atacados por el movimiento contrarrevolucionario. Por otra parte, aunque la instrumentalización política del terror por parte de los jacobinos constituye un hecho innegable, la presentación de la época del Terror como descarga de violencia *ex nihilo* (no comunicada con la sangre derramada en los levantamientos populares ni amenazada por ejércitos extranjeros invasores) eclipsa un hecho que no debe ser moralmente juzgado, sino entendido: el “Terror rojo” es la inversión inmunitaria del terror en contra de quienes amenazaban con excluir de los logros de la Revolución los intereses de una buena parte de esa canallasca del Tercer Estado: los desposeídos, los campesinos permanentes de las haciendas, los criados, los domésticos, los trabajadores asalariados, los artesanos pobres, los aprendices, los oficiales, las mujeres... todos aquellos que, como recordábamos al principio, “para vivir, necesitaban depender de otro, pedirle permiso”:

Por lo pronto: ¿hay que justificar, como hacen algunos sin la menor ponderación crítica, el advenimiento del capitalismo? En lo atinente al advenimiento supuestamente paralelo de la democracia y de los derechos humanos, se me permitirá probar con hechos la falsedad de esta afirmación en lo tocante a la historia francesa:

*La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 promulgaba unos derechos vinculados a la persona, y por lo mismo, universales. Pero la Constitución de 1791 violó la Declaración de derechos y estableció un sistema censitario que se llamó en la época “aristocracia de la riqueza”: el derecho de sufragio no se vinculaba a la persona, sino a la riqueza, es decir, a las cosas. La Revolución del 10 de agosto de 1792 anuló esta Constitución de 1791, y la Constitución de 1793 reestableció los principios de la Declaración de los Derechos Humanos y Ciudadanos, es decir, de los derechos naturales vinculados a la persona. Fue entre 1792 y 1794 cuando surgieron instituciones democráticas: democracia comunal, diputados y agentes electos del ejecutivo, descentralización administrativa responsabilizada, aparición de un espacio público en trance de ampliación. Ese proceso fue frenado y reprimido a partir del 9 de Termidor, y la Constitución de 1795 suprimió las instituciones democráticas y las comunas y volvió a establecer un sistema censitario. En el momento en que «la burguesía» tomó el poder, suprimió las instituciones democráticas. Y no sólo eso, sino que rompió con la teoría de la revolución: en efecto, la Constitución de 1795 repudió la filosofía del derecho natural moderno y la concepción de un derecho vinculado a la persona y recíproco. He aquí lo importante y lo que la historiografía sigue demasiado a menudo fingiendo no comprender. (Gauthier 2015, 7)

---

cosmopolita, como la consciencia crítica de la “barbarie europea”. La Declaración de Derechos de 1789 no ha sido, pues, obra de unos días. Su objetivo era poner fin al despotismo y a la tiranía.” Gauthier 2015, 4.

En suma: para la comprensión del incipiente mercado mundial, sostenido sobre el dominio colonial y esclavista y por las luchas por defender los derechos consuetudinarios sobre la tierra, la Revolución Francesa y la *Declaración* significan uno de los últimos aullidos de fraternidad internacional en contra de las desigualdades estructurales que sostuvieron desde su nacimiento el metabolismo social capitalista. Por ello, cuando se trata de analizar el advenimiento de la gubernamentalidad liberal del siglo XIX; o cuando se trata de comprender la continuidad genética de las insurrecciones plebeyas del siglo XVIII y los fenómenos de autoorganización social de las masas proletarias en el siglo XIX, pasar por alto el detalle mínimo de los acontecimientos de la Revolución Francesa aboca a desconocer la continuidad genética entre las insurrecciones plebeyas del siglo XVIII y los movimientos obreros del siglo XIX. O, lo que es lo mismo, se pasa por alto la dimensión ilustrada y democrática radical que atraviesa la biopolítica socialista y comunista del siglo XIX.

## Capítulo 5. Realizar al ser humano: las guerras biopolíticas en los siglos XIX y XX.

Las causas yacen en lo más hondo y son sencillas: las causas son el hambre en un estómago, multiplicado por un millón; el hambre de una sola alma, hambre de felicidad y un poco de seguridad, multiplicada por un millón; músculos y mente pugnando por crecer, trabajar, crear, multiplicado por un millón.

John STEINBECK, *Las uvas de la ira*, 1939.

...agregaré una palabra sobre el aspecto internacional del fascismo. Externamente su movimiento ha rendido un servicio al mundo entero. (...) Ha previsto el antídoto necesario al veneno ruso. De aquí en adelante, ninguna gran nación estará desprovista de un último remedio de protección contra el crecimiento canceroso del bolchevismo.

Winston CHURCHILL, 20 de enero 1927.

Introducción: una genealogía incompleta: los desplazamientos de la vida en la historia de la gubernamentalidad.

Junto a la subsunción de la problemática biopolítica a la historia de la gubernamentalidad, uno de los aspectos más llamativos de *Nacimiento de la biopolítica* (1979) radica precisamente en lo abrupto del salto de dos siglos que comunica sus estudios de la biopolítica liberal con el estudio del ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. Prácticamente derrotado por un objeto teórico que parece distanciarse mientras trata de acercarse a él, al final del curso de 1979, lo prometido por Foucault en la introducción nunca llega:

El curso de este año se dedicó finalmente, en su totalidad, a lo que debía ser su introducción. El tema seleccionado era, entonces, la «biopolítica»; yo entendía por ello la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas... Es sabido el lugar creciente que esos problemas ocuparon desde el siglo XIX, y se conoce también cuales fueron las apuestas políticas y económicas que han representado hasta nuestros días. (Foucault 2009b, 311)

Foucault da por supuesta la transparencia de un itinerario que nunca llegó a realizar: los distintos programas biopolíticos que a lo largo del siglo XIX y XX no solo se disputan los dispositivos de gobierno de la vida humana, sino que se disputan la posibilidad de definir lo normal y lo patológico. Cabe preguntar: ¿en qué momento se pierde la senda que habría de comunicar la biopolítica del siglo XIX con la de “nuestros días” a finales de la década de 1970? Concretamente, en el tránsito de la clase del 24 de enero de 1979, en la que Foucault



analiza el arte liberal de gobernar como *naturalismo gubernamental* por su modo de encauzar y administrar la libertad y sus crisis (Foucault 2009b, 59–81), a la clase del 31 de enero de 1979. Allí acontece un salto abrupto, aunque sutilmente puentado a través del señalamiento de una asimetría histórica notable entre la coyuntura fisiocrática y la ordoliberal:

El problema era: dado este Estado ¿cómo vamos a poder limitarlo y, sobre todo, a dejar lugar a la necesaria libertad económica dentro de este Estado existente? Pues bien, los alemanes tenían que resolver el problema exactamente opuesto. Dado un Estado inexistente, ¿cómo hacerlo existir a partir del espacio no estatal que es el de una libertad económica? (Foucault 2009b, 95).

¿Cómo se produce este movimiento? ¿Cómo pasa la libertad de ser aquello respecto de lo cual el Estado administrativo había de retroceder o autolimitarse, a ser el artificio que el poder político debe diseñar de tal modo que se garantice la seguridad de la vida humana en una sociedad de mercado? En el primer caso, la vida de la especie humana se comprende como proceso imbricado en el *interior del proceso económico racional*. En el segundo caso, la vida debe estar protegida de los efectos antropológicos más devastadores de las economías de mercado. Es decir, la vida humana se comprende como un proceso que debe ser protegido del proceso económico. Es preciso advertir que el Foucault de *Nacimiento de la biopolítica* es más arqueológico que genealógico: compara distintos estratos históricos (siglo XVIII, principios del XIX y siglo XX) y geográficos (Francia, Alemania, Estados Unidos), pero no nos explica los movimientos que nos llevan de uno a otro. En este sentido, la biopolítica que comunica el siglo XIX con el siglo XX (aquello que sólo llegó a ser introducido en el curso de 1979) debe ser considerada como la “genealogía incompleta” de la biopolítica en la historia foucaultiana de la gubernamentalidad. Esta genealogía incompleta nos ocupa en este quinto y último capítulo de nuestra investigación.

En términos arqueo-genealógicos, la tarea consiste en encontrar los eslabones perdidos que comunican los desplazamientos del problema de la vida humana en el interior de las racionalidades de gobierno biopolítico y explicar la razón estratégica de su desplazamiento. Dicho de otro modo: observar cómo para cada *interfaz y programa de gobierno biopolítico*, el elemento bio-antropológico —aquello que la vida humana es (diagnosís), y aquello que nos indica lo que debería llegar ser (prognosis)— se va desplazando de un lugar a otro en función de los diagnósticos a los que se opone y a las estrategias biopolíticas a las que se enfrenta.

Tal y como los presenta Foucault en su arqueología de la biopolítica en los siglos XVIII, XIX y XX, la entrada de la vida humana —el nacimiento de la biopolítica— como correlato de las estrategias del saber y del poder político comienza con el advenimiento del liberalismo económico: la vida humana y lo que esta tiene de natural a ojos del poder (el estar orientada

a la satisfacción de sus intereses) se inscribe en el interior del proceso económico bajo la forma del *homo oeconomicus*, y a través de la grilla de inteligibilidad de la economía política. En ese momento, la especie humana se sitúa como objeto, modelo e instrumento del nuevo arte de gobierno liberal.<sup>252</sup>

En el marco del pensamiento ordoliberal, la naturalidad de la especie humana se reubica como exterior al proceso de competencia económica, pero interior al marco jurídico-estatal. Donde los fisiócratas tenían que asegurar una interacción económica frente a la ubicuidad interventora de un Estado administrativo, el ordoliberalismo tratará de crear un Estado conforme al modelo de la competencia económica (Foucault 2009b, 133), pero dentro del cual la vida humana —y sus necesidades naturales de arraigo y pertenencia social— esté asegurada frente a la potencia corrosiva de ese mismo juego económico de competencia. A juicio de Foucault —quien es, como veremos, excesivamente ambiguo a la hora de diferenciar la genealogía neoliberal de la ordoliberal— esa es la clave tanto de la *Vitalpolitik* de Rüstow —“cuya función será *compensar* lo que el juego de la competencia propiamente económica tiene de frío, impasible, calculador, racional, mecánico” (Foucault 2009b, 240)— como del pensamiento antropológico y social de Wilhelm Röpke. Tal y como refleja *Civitas Humana*, obra de 1944 de Wilhelm Röpke —a juicio de Foucault, uno de los volúmenes de la biblia del ordoliberalismo junto a *El orden internacional*, de 1945, y *La crisis social de nuestro tiempo*, de 1947 (2010)— el pensamiento ordoliberal desnaturalizó la comprensión del proceso económico, y por eso no llegó a extender la grilla de inteligibilidad económica a la totalidad del cuerpo social, tal y como sucede en el neoliberalismo norteamericano.

Los lazos sociales y familiares —genuinamente humanos e imprescindibles para evitar la cadena catastrófica de transformaciones que va del desarraigo a la masificación a la proletarianización y a las distintas formas de colectivismo patológico— aparece como aquello que debe ser protegido o inmunizado frente al *ethos individualista* que debe ser promocionado y favorecido en el mercado. Así queda expresado en la *Civitas Humanas*, traducida al inglés como *The Moral Foundations of Civil Society*:

Cuán importante es el alejamiento de la comunidad y de la naturaleza que la formación moderna de masas trae consigo. Este va en contra de los sentimientos e instintos más

---

<sup>252</sup> “La dimensión por la cual la población se incluye entre los demás seres vivos es la que va a poner de manifiesto y la que se sancionará cuando, por primera vez, se deje de llamar a los hombres «el género humano» y se comience a llamarlos «la especie humana». A partir el momento en que el género humano aparece como especie en el campo de determinación de todas las especies vivientes, puede decirse que el hombre se presentará en su inserción biológica primordial”. Foucault 2008, 86–87

profundos de la humanidad, y se muestra por el reconfortante hecho de que la humanidad en estas circunstancias se siente extremadamente infeliz, lo que demuestra su carácter patológico. La reacción del hombre expresa la falta de algo que es indispensable para un ser humano, a saber, la integración natural y las raíces (Röpke 1996, 136; la traducción es nuestra).

En el neoliberalismo francés —que Foucault analiza a través de Valéry Giscard d’Estaing, presidente de la República Francesa entre 1974 y 1975 (Stoleru 1972)—, la vida humana o momento biológico de la población aparece en la base del juego económico como su soporte fundamental, y se define como aquello que el jugador económico nunca debe poder perder en el juego, de tal manera que, aunque el jugador deje de jugar (competir económicamente) el *sustento biológico* —o una seguridad social— debe estar garantizado. El umbral por debajo del cual el jugador económico puede perder la vida señala el comienzo del territorio biológico o natural implícito en el «impuesto negativo» con el que Foucault caracteriza la estrategia del neoliberalismo francés (Foucault 2009b, 204–209). Por último, el rasgo característico del neoliberalismo norteamericano va a ser, precisamente, que el juego económico subsume y disuelve en su interior el proceso biológico. En su interior, como tendremos oportunidad de probar, la vida biológica como región externa al proceso de revalorización del capital desaparece a favor de una comprensión exhaustivamente económica del agente social.

En efecto, con el neoliberalismo norteamericano se transita de una naturalización de la economía a la economización de la naturaleza: lo biológico se agota en su inteligibilidad económica, es decir, desaparece como resto no-económico que deba orientar la praxis gubernamental. Tras la ampliación epistemológica del análisis económico realizada por Henry Calvert Simons (1899-1946), la economía será definida por Lord Lionel C. Robbins como la disciplina capaz de hacer inteligible la racionalidad interna de toda elección de fines incompatibles para medios escasos y mutuamente excluyentes (Foucault 2009b, 224). En esta línea, las figuras de Theodore Schultz (1902-1998) y Gary Becker (1930-2014) señalan la radicalización explícita de este desplazamiento. A juicio de Foucault, la teoría del *capital humano* (Foucault 2009b, 220-ss) es la versión más radical de todas las cepas geográficas de los nuevos liberalismos, en la medida en que logra desembarazarse de la carga normativa de las fundamentaciones antropológicas de la economía.<sup>253</sup> Como veremos, el *neoliberalismo*

---

<sup>253</sup> A juicio de Foucault, la distinción entre lo normal y lo patológico enraíza en la subsunción antropológica de las prácticas económicas, de tal modo que el rechazo que la inversión económico-antropológica implicaría que ya no habría *desvíos* respecto de una norma, sino simplemente una infinidad de variantes cuya racionalidad solo se comprende en relación con los proyectos del propio agente. Respecto de la obra de Marx, la desnaturalización neoliberal del trabajo implica precisamente la ruptura con el fondo natural que hacía posible pensar el trabajo abstraído o “amputado” de la realidad humana durante el proceso de producción. “Para Marx, ¿quién tiene la culpa de esa «abstracción»? El propio capitalismo. Es culpa de la lógica del capital y de su realidad histórica.

norteamericano señala en el itinerario de Foucault la ubicación de la tumba tanto de la bioeconomía como de la biopolítica. En esta geografía, y a diferencia de lo que sucede en Alemania y en Francia, la vida humana ha sido *completamente eclipsada* por el capital humano como correlato de las tecnologías de saber-poder.

Nótese: si en la historia bisecular del liberalismo (Foucault 2009b, 84) que nos ofrece Foucault en los cursos de 1978 y 1979 la vida nace en la gubernamentalidad liberal y desaparece en la gubernamentalidad neoliberal norteamericana de mediados del siglo XX, entonces constatamos algo que debe llamar necesariamente nuestra atención: *el Anthropos del Antropoceno irrumpe en la naturaleza al mismo tiempo que la naturalidad de la especie humana comienza a desaparecer como correlato del modelo neoliberal*. Entre 1940 y 1960, la razón neoliberal logrará engarzarse a las interfaces gubernamentales y diseminarse a partir de 1980. Esto no significará que los organismos humanos hayan desaparecido de la Tierra, por supuesto. Lo que quiere decir es que en cierto lugar y en cierto momento emerge un modo de gobernar a los seres humanos que no comprende a los seres humanos como seres vivos. Este es el rasgo abiótico-economicista que se ha diseminado en el *sentido común*: aquel que se expresa, por ejemplo, cuando distintos colectivos sociales se manifiestan en contra de la violación de sus derechos individuales (i.e. medidas de confinamiento) aun cuando dichos derechos puedan poner en peligro la vida de otras personas. Desde este prisma, la *libertad* no enraíza en la vida biológica, y, por ende, no puede ser limitada por razones biopolíticas. Esta racionalidad abiótica es uno de los factores que hoy bloquea sistemáticamente la posibilidad de configurar discursivamente a la especie humana como *sujeto biopolítico*.

En efecto, esta “razón abiótica” que prolonga el neoliberalismo (pero no comienza en él) implica el fin de la problematización de la dimensión orgánica de las poblaciones humanas como *problema de gobierno* (ni como objeto exterior ni como modelo interior a su funcionamiento). Este es el problema que hoy fundamenta tanto el negacionismo respecto de los peligros pandémicos como las denuncias de totalitarismo dirigidas contra los gobiernos que coaccionan la libertad para la protección de la vida.

La pregunta es: ¿qué sucede cuando todos los programas de gobiernos están orientados a la maximización circular e ilimitada del valor del capital encarnado por organismos biológicos

---

Los neoliberales, por su parte, dicen: esta abstracción del trabajo que sólo aparece efectivamente a través de la variable del tiempo no es obra del capitalismo real, [sino] de la teoría económica que se ha elaborado sobre la producción capitalista (...) Y justamente porque la economía clásica no ha sido capaz de hacerse cargo de ese análisis del trabajo en su especificación concreta y sus modulaciones cualitativas, porque dejó esa ina en blanco, esa laguna, ese vacío en su teoría, sobre el trabajo se precipitó toda una filosofía, toda una antropología, toda una política cuyo representante es precisamente Marx.” Foucault 2009b, 223.

en un mundo ecológicamente finito? Si el capitalismo del siglo XIX vio nacer a las células capitalistas en el interior del espacio-tiempo llamado “jornada laboral” (Capítulo 2), en el siglo XX y XXI ese espacio-tiempo sediento de infinitud ha colonizado muchas de las esferas de acción y valor que hace medio siglo se comprendían como esferas no-económicas. Esto es, una vez más, lo que bloquea la posibilidad social e institucional de entablar una *relación biopolítica* con la finitud de los sistemas terrestres. Dicho de otro modo: si lo característico de la *forma empresa* es una praxis de revalorización ilimitada, la diseminación de la forma empresa a la totalidad del metabolismo social equivale a que todas las células del cuerpo se comporten en toda situación bajo el imperativo biofísico de la máxima eficiencia.

Como veremos en el Capítulo 6 (una vez hayamos confrontado las limitaciones de la genealogía de la biopolítica foucaultiana del curso de 1979), la hipótesis biopolítica de la razón neoliberal se hace transparente, paradójicamente, en su eliminación de la biopolítica: *la razón neoliberal presupone* (porque no problematiza) *que las condiciones de la reproducción biológica son idénticas a las condiciones de la reproducción del capital humano*, de tal modo que bastaría con satisfacer las exigencias reproductivas del capital para que la reproducción biológica se realizase como efecto secundario. Por supuesto, esto rompe con toda la tradición del pensamiento liberal que había situado la naturaleza como fundamento tanto de la racionalidad de los intercambios como de los beneficios de la competencia. Por ello, y aunque nunca pueda ser suficientemente remarcado el riesgo que corren los sistemas democráticos en el interior de estas sociedades-mercado,<sup>254</sup> creemos que la tarea no consiste simplemente en *re-politizar el proceso económico*, sino también en *rebiologizar* los efectos que tiene el neoliberalismo abiótico en el metabolismo social mundial y en la biosfera que lo hospeda.

Para ello, es preciso ubicar el *umbral de la modernidad abiótica* a la postre de las guerras biopolíticas que constituyen su campo de emergencia o *Enstehung*: desplegar sobre una misma superficie espacial la pluralidad de *programas biopolíticos* que se disputan el gobierno de los órganos exosomáticos que participan de la estabilización e integración de los metabolismos sociales capitalistas.

Por razones que se irán haciendo patentes sobre la marcha, este problema exigirá, en primer lugar, mostrar el orden de los entrelazamientos y las correspondencias operativas entre las ciencias de la vida, los modelos biológicos y la economía política (5.1).

---

<sup>254</sup> Esta es la tesis central que defiende Brown más allá de lo defendido y expuesto por Foucault: Este argumento es que los valores económicos no simplemente han sobresaturado lo político o han adquirido predominancia sobre lo político. Por el contrario, una iteración neoliberal del *homo oeconomicus* está extinguiendo al agente, la lengua, los dominios a través de los que la democracia —cualquier tipo de democracia— se materializa” Brown 2016, 103.

Diferenciando tres modelos como tipos ideales —*atomicista*, *holista* y *vitalista*— trataremos de mostrar cómo, en el interior de las guerras biopolíticas de los siglos XIX y XX, la biopolítica socialista es un holismo enfrentado al atomicismo de la biopolítica liberal (5.2.), y cómo la réplica del *nacional-vitalismo* (principalmente, el nazismo) al atomicismo liberal y al holismo comunista emerge como *vitalismo* opuesto a ambas formas de materialismo para postular la existencia de un alma nacional irreductible a materia: la irreductibilidad de los destinos raciales/nacionales a la mecánica de los intereses económicos (5.3).

La ruptura de esta triangularidad epistemológica abstracta o ideal —permanentemente mixtificada e hibridada con las componentes nacionales, geográficas y culturales específicas— cristaliza en la conferencia de Yalta de 1945, momento en que dará comienzo: la Guerra Fría; la organización de la economía global como continuación de la guerra por otros medios; la estimulación acelerada de la reconstrucción mediante políticas económicas basadas en la cultura de consumo y la generalización de las políticas de eliminación y contención del comunismo. Todo ello coincide con lo que llamamos en el primer capítulo el umbral de la Gran Aceleración y la generalización del uso del petróleo. Es decir, el horizonte histórico que va a modificar drásticamente la frecuencia de la interacción sociometabólica de las poblaciones humanas con la Tierra en coincidencia epocal con la desproblematización gubernamental de la vida en el interior de la razón neoliberal.

### 5.1. Las guerras biopolíticas: el entrelazamiento entre las ciencias de la vida y la economía política sobre la dependencia modelo-programa.

Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las “imágenes del mundo”, creadas por las “ideas”, han determinado como guardagujas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses.

Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 1987.

El anudamiento entre la guerra y la biopolítica se produce en el tránsito de la guerra de razas al racismo de estado a finales del siglo XVIII. La pregunta era, ¿cómo puede dejar morir el poder que tiene el objetivo programático de hacer vivir?

Ése es el punto, creo, en que interviene el racismo. No quiero decir en absoluto que se haya inventado en esta época. Existía desde mucho tiempo atrás. Pero creo que funcionaba en otra parte. Sin duda, fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del estado. En ese momento, el racismo se inscribió como mecanismo fundamental del poder, tal como se ejerce en los Estados modernos y en la medida en que hace que prácticamente no haya

funcionamiento moderno del Estado que, en cierto modo y en ciertas condiciones, no pase por él. (Foucault 2010a, 218)

Para mostrar de qué modo los modelos que permitían “imaginar un mundo biológico” determinaron como guardagujas la dinámica histórica de la producción de vida y de muerte, debemos partir del modo en que Foucault problematiza el racismo; a saber, no preguntando qué es el racismo, sino: ¿para qué ha servido? En primer lugar, Foucault identifica el racismo con la partición o escisión del *continuum* biológico de la especie humana: de este modo la defensa de la humanidad podía desvincularse de las razas inferiores, peligrosas, salvajes o enemigas. En segundo lugar, el racismo es aquello que va permitir que la *guerra* sea un mecanismo productor de vida más allá de la mera erradicación de las amenazas: “la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (del degenerado o del anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura” (Foucault 2010a, 219). La guerra biológica genera así una linealidad entre el aumento de la propia vida y la muerte de las vidas enemigas. Se instala entonces en el corazón de la modernidad biológica como aquello que va a hacer aceptable tanto hacer morir como dejar morir en una sociedad de normalización: “todo lo que puede ser asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera” (Foucault 2010a, 219–220).

Las guerras biopolíticas señalan así a un periodo bio-histórico clave para entender la corporalidad escindida de lo que denominamos anteriormente el Leviatán invertido. Un cuerpo formado por la multiplicidad, la pluralidad, el conflicto político. En este momento: un campo de tensiones biohistóricas que atestigua la emergencia de tres códigos inmunológicos enfrentados entre sí por la energía y la fuerza que permita destruir a sus enemigos. Es en el interior de este campo de tensiones donde acontece el entrelazamiento “entre la teoría biológica del siglo XIX y el discurso del poder” (Foucault 2010a, 220). Concretamente, aparece el evolucionismo como modo histórico en que se presentan y actualizan los hechos biológicos que atraviesan las sociedades:

En el fondo, el evolucionismo, entendido en un sentido amplio —es decir, no tanto la teoría misma de Darwin como el conjunto, el paquete de sus nociones (como jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha de la vida entre las especies, selección que elimina a los menos adaptados)—, se convirtió con toda naturalidad, en el siglo XIX, al cabo de algunos años, *no simplemente en una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente en una manera de ocultar un discurso político con un ropaje científico, sino realmente en una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etcétera. En otras palabras, cada vez que hubo enfrentamiento, crimen, lucha,*

*riesgo de muerte, existió la obligación literal de pensarlos en la forma del evolucionismo.* (2010a, 220; la cursiva es nuestra)

Aunque Foucault señala este entrelazamiento, nunca llegará a especificar la distribución de los modelos biológicos en el interior de los distintos programas biopolíticos que emergen y se desarrollan en contraposición a la biopolítica liberal. Sin embargo, la exploración del anudamiento entre las teorías biológicas y la economía política en el siglo XIX constituye uno de los acontecimientos cruciales en la historia de la biopolítica occidental, por varias razones que pueden no resultar inmediatamente evidentes en un primer momento.

1°. En el siglo XIX no existe un concepto unívoco de vida biológica comparable al que podrá desarrollarse a mediados del siglo XX tras el descubrimiento de la genética molecular en 1953. A pesar de que la recuperación de los trabajos de Mendel se produce a principios del siglo XX, el desconocimiento de los mecanismos de transmisión de la información genética (y por supuesto, el desconocimiento del genoma humano) explica que hasta mediados del siglo XX exista un consenso generalizado en torno a la idea de que la humanidad está más o menos dividida en compartimentos raciales expresadas en diferencias fenotípicas.

2°. La falta de unidad disciplinaria —la *inmadurez* de la ciencia biológica— se traduce en una pluralidad de discursos, conceptos y modelos incompatibles entre sí que se disputan la *cientificidad* del campo epistémico. Tal y como señala el historiador Garland Edward Allen (2017), en el siglo XIX son fácilmente identificables tres grandes modelos teóricos (en el sentido weberiano de *ideales tipo*) en el amplio marco de las ciencias de la vida:

a) *Materialismo mecanicista*: sostiene que la inteligibilidad de los fenómenos radica en el análisis de la interacción de sus elementos simples y/o indivisibles, de tal manera que el fenómeno complejo (el todo) pueda ser explicado partiendo del estudio diferenciado de las partes. De este modo, la suma de las partes sería igual al todo. El ejemplo arquetípico de este modelo es el *mecanicismo cartesiano*, la anatomía y la experimentación, donde el estudio comparativo pasa por la disección y la distribución de los elementos en un cuadro estático (recuérdese el detallado análisis de Canguilhem ofrecido en *Máquina y organismo*: Canguilhem 2008).

b) *El materialismo holista* sostiene que la inteligibilidad de las partes depende de su integración en una totalidad que lo precede: “una las características de las partes es la



naturaleza de su interacción con las demás partes del todo y que, de hecho, no podemos conocer las partes sin tener conocimiento de sus interacciones” (Edward Allen 2017, 25). El todo es mayor o menor a la suma de la partes. La disciplina que mejor ilustra este tipo de análisis es la fisiología y la embriología, donde la conservación del equilibrio interno implica la coordinación y división coral de procesos: si uno falla, los otros se reajustan.

c) El *vitalismo*, por su parte: “descubre una diferencia cualitativa entre las fuerzas, las leyes que gobiernan el funcionamiento de los sistemas vivientes con el de los inertes” (Edward Allen 2017, 26). Ni la integración tensional ni la interacción lineal de los procesos físicoquímicos agotarían la explotación de los fenómenos vitales. Desde Xavier Bichat hasta el *elain vital* de Henri Bergson, pasando por la entelequia de Hans Driesch o el *plan vital* de J. von Uexküll, el vitalismo siempre ha defendido la irreductibilidad de la vida a la materia.

*Es imposible explicar la conformidad a fin del ser vivo según fuerzas materiales. (...) Encuentra el materialismo un terreno extraordinariamente propicio en el público de la gran ciudad, monstruosamente aumentado, que se ha olvidado de ver milagros, y por eso cree descubrir en todas partes leyes mecánicas (...) Lo que le rodea de ordinario son puros productos humanos, todos los cuales admiten una unitaria medida de valor. Este es el verdadero triunfo de nuestro desarrollo cultural: haber logrado que todos los productos humanos se transmuten en cuartos y céntimos. (Uexküll 1945)<sup>255</sup>*

3º. Por último, dado que de cada modelo y definición se siguen distintas concepciones de naturaleza humana, cada modelo tiene una *utilidad histórica, estratégica y geográfica diferencial* para los distintos programas biopolíticos que se desplegaron en Europa entre los siglos XIX-XX. En España, por ejemplo, las metáforas de las sociedades como organismos susceptibles de salud y enfermedad engloban en el conjunto de patologías sociales fenómenos tales como las huelgas, la prostitución, la mendicidad, la criminalidad o los suicidios (Vázquez García 2009, 209).<sup>256</sup>

Este último punto es esencial para nosotros, pues antes de afirmar que toda biopolítica es idéntica en su común interés abstracto por capturar la dimensión biológica de las

---

<sup>255</sup> Por supuesto, este esquema tripartito basado en la contrariedad de tres modelos biológicos tomados como *ideales-tipo* (Weber) dista mucho de ser exhaustivo en el marco de la epistemología histórica de las ciencias biológicas. El caso de Canguilhem es un ejemplo claro de esto, al afirmarse como *holismo vitalista*. Con todo, la utilidad epistemológica de este esquema no está orientada a la epistemología histórica, sino a la diferenciación de las racionalidades biopolíticas que, sobre las tensiones de sus contradicciones políticas, sociales y culturales reales, desplegaron programas distintos basados en modelos contradictorios y mutuamente excluyentes. Por tanto, no es en la historia de la ciencia sino en la historia de la biopolítica donde la *triangularidad* de las visiones individualistas, holistas y vitalistas cobra la relevancia teórica que intentaremos poner de relieve.

<sup>256</sup> Vázquez García alude a obras como *La Socio-Patología* (1890) de Rubio Galí, *La sanidad social y los obreros* (1905) de Valentí Vivó y el *Ensayo de Patología social* de García Hurtado (1909). Según el autor, estos: “encuadraban en la patología social todas las alteraciones del orden público y moral vigente” 2009, 209.

poblaciones humanas (lo cual no es cierto), y antes de identificar inmediatamente la naturalización de las relaciones sociales como una operación histórica afín al despliegue histórico del capital (lo cual es menos cierto todavía), es preciso reparar en la pluralidad y polivalencia de los modelos, las estrategias y los discursos biopolíticos.<sup>257</sup>

No deben confundirse una política para el gobierno de los pobres basada en el darwinismo social de Herbert Spencer —la sociedad corre un riesgo evolutivo al proteger a los pobres del hambre—,<sup>258</sup> con las estrategia de salud pública basada en la epidemiología de John Snow —la sociedad urbana corre riesgos biológicos sin alcantarillados modernos que protejan la salubridad del agua y de los alimentos (Cerdeja y Valdivia 2007)— o con las campañas de vacunación basadas en la microbiología del Louis Pasteur o Robert Koch, en conformidad con las cuales la defensa de la sociedad exige que cada individuo esté protegido respecto a los riesgos de infección. Al igual que ha existido un Spencer, también ha existido un biologicismo republicano como el de Rudolf Virchow (1821-1902), quien encontró —como hiciera más tarde Canguilhem— en la existencia de las células la prueba biopolítica definitiva de la diferencia entre lo individual y lo singular: la célula singular es orgánicamente divisible, socialmente dependiente y dinámicamente autónoma. Esposito recuerda la bellísima fórmula defendida por Virchow: “El yo del filósofo sólo es una consecuencia del «nosotros» del biólogo” (Esposito 2009b, 189).<sup>259</sup> La misma reciprocidad

---

<sup>257</sup> La hiper-visibilidad del maltusianismo, del darwinismo social, del colonialismo y del nazismo como *estrategias de poder político* que se apoyaron en formas de naturalización y biologización de las relaciones sociales son sin duda responsables de este automatismo teórico. Un ejemplo claro se encuentra en el olvido generalizado de las corrientes de pensamiento neomalthusiano que, a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, fue desarrollado en el seno del pensamiento anarquista y libertario, en coincidencia con la reivindicación de nuevos modelos relacionales, el amor libre, la abolición del matrimonio y la huelga de vientres vinculada a la idea de la “maternidad consciente” como mecanismo para no aumentar ni abaratar la fuerza de trabajo. Para una visión ampliada del neomalthusianismo anarquista: Navarro Navarro 1997; Eduard Masjuan i Bracons 2003; Girón-Sierra 2018.

<sup>258</sup> Una ilustración de la biopolítica de Spencer en relación con la patología social se encuentra en su célebre obra *El individuo contra el estado* (1881): “Viendo cuán numerosos son en tan corto espacio de terreno, se comprende deben hormiguear en Londres millares de individuos semejantes. «No tienen trabajo», se me dirá. Dígame más bien que, o rehúsan trabajar o se hacen despedir inmediatamente por aquellos que los emplean. No son otra cosa que parásitos de la sociedad que de un modo u otro viven a expensas de los que trabajan, vagos é imbéciles que son o serán criminales jóvenes mantenidos forzosamente por sus padres, maridos que se apropian el dinero que ganan sus mujeres, individuos que participan de las ganancias de las prostitutas (...) Por ahorrar á (sic) los hombres el castigo natural de una vida disoluta, se hace indispensable muchas veces aplicarles castigos artificiales, como el de encerrarlos en celdas solitarias o el de someterlos al tormento del látigo o la rueda. Hay un axioma que hacen igualmente indiscutible las creencias corrientes y la autoridad de la ciencia. El mandamiento «comerás el pan con el sudor de tu frente», es sencillamente el enunciado cristiano de una ley universal de la naturaleza, ley a que debe su estado actual de progreso la humanidad y por la cual toda criatura incapaz de bastarse a sí misma debe perecer” Spencer 1884, 44–45.

<sup>259</sup> Como recuerda Roberto Esposito Esposito 2009b, 188–192, y en su estela el médico salubrista e investigador Javier Segura del Pozo: “Curiosamente Virchow es más conocido (y enseñado en las Facultades de Medicina) como anatomopatólogo que como “medico social”. Sin embargo, incluso sus investigaciones científicas celulares y sus consiguientes teorías biológicas (*Cellularpathologie*) estaban dialécticamente conectadas con su filosofía política (republicanismo). El organismo no es un todo indiviso, sino un conjunto integrado por partículas elementales, denominadas células, donde reside el principio motor de la vida. Frente a las

entre el pensamiento biológico y el político es destaca por Canguilhem respecto de Haeckel:

Haeckel escribió en 1899: "Las células son los verdaderos ciudadanos autónomos que, reunidos en miles de millones, constituyen nuestro cuerpo, el estado celular". Asamblea de ciudadanos autónomos, estado, son quizás más que imágenes y metáforas. Una filosofía política domina una teoría biológica. ¿Quién podría decir si uno es republicano porque es partidario de la teoría celular, o partidario de la teoría celular porque es republicano? (Canguilhem 1952, 84; la traducción es nuestra).

En el marco de la biopolítica liberal clásica (donde se enmarcaría el darwinismo social británico junto a otros esquemas), la “beneficencia” se presenta como el correlato gubernativo de una pobreza naturalizada. Frente a esta pobreza natural el *higienismo* se despliega como *interfaz gubernamental* para intervenir el “pauperismo” como conjunto de males que debían ser atacados por las autoridades públicas desde un punto de vista moral e individual.<sup>260</sup> Frente a estas estrategias, utilizadas como mecanismos de despolitización, las campañas públicas contra los riesgos biológicos de la población *en su conjunto* nacen de las presiones de los movimientos sociales y políticos democráticos —de distintas orientaciones ideológicas: anarquistas, socialistas, socialdemócratas—. En términos genealógicos es la resistencia a la biopolítica liberal —y no facciones moderadas de la biopolítica liberal— la que debe ubicarse en la línea histórica de los programas de seguridad social y en la línea epistemológica con el tipo de modelos que emanaban de la microbiología. Como ha señalado Javier Ugarte en un artículo titulado “De la selección natural a la intervención del Estado” (2010), estas correlaciones entre biopolítica y geopolítica no pueden ser pasadas por alto lo siguiente:

El darwinismo no sólo se asentó en suelo británico por cuestiones geográficas o afectivas, sino porque posee un trasfondo teórico que sirvió a los intereses de la política liberal, mientras que la microbiología los cuestiona (...) En la biología evolutiva, que careció de repercusiones médicas de relieve pero mantuvo una conexión estrecha con la ideología librecambista, la microbiología (que se ligaba a una política intervencionista en lo económico) se aplicó a la

---

concepciones absolutistas y jerárquicas que primaban el papel central del corazón y del cerebro (sistema nervioso), la teoría celular de Virchow resaltaba el papel de la suma de la vida de los ciudadanos individuales, las células, que forman un complejo de relaciones autónomas y entramadas, que recuerdan una «disposición federativa del cuerpo» Segura del Pozo 2009a.

<sup>260</sup> Este problema ha sido destacado por Vázquez García en *La invención del racismo*: “La «beneficiencia», concepto que definía a las intervenciones biopolíticas del liberalismo clásico, se caracterizaba por actuar sobre las calamidades sociales derivadas de la economía de mercado, considerándolas como una especie de *Faktum*, una realidad dada y natural. La mortalidad infantil desmedida, la malnutrición crónica, la mendicidad, las epidemias, el hacinamiento urbano, la prostitución, la criminalidad, todo lo que los filántropos e higienistas incluían bajo el rótulo de «pauperismo» era afrontado como un proceso natural que debía ser prevenido mediante estrategias de moralización encaminadas a inculcar en la clase trabajadora el sentido de la prudencia, la restricción en el gasto y en la licencia de las costumbres. La prevención de los peligros descansaba en el disciplinamiento individual” (Vázquez García 2009, 204).

medicina en poco tiempo con el objetivo de salvar vidas animales y humanas. Su éxito animó al Estado a continuar su actuación sobre la vida, por razones económicas a la vez que políticas. (Ugarte 2010, 169–170)

Ha sido una inclinación teórica frecuente la del analizar la biopolítica en continuidad monolítica con el capital sin atender a sus variantes geopolíticas. Que tanto “biopolítica” como “geopolítica” fuesen conceptos acuñados por el mismo autor —el sueco Rudolf Kjellen (1864-1922)— nos pone sobre una pista que más tarde será relevante: las relaciones entre la *vida* y la *nación*, por un lado, y el *estado* y el *territorio*, por otro. Como recuerda Edgardo Castro, a juicio de Kjellen, autor de *Der Staat als Lebensform* (*El Estado como forma viviente*, 1916, traducida al alemán en 1917), “«sin la nación [una multitud reunida en una unidad viviente], el Estado moderno es inimaginable», mientras el Estado es accidental, la nación es esencial” (Kjellén 1917, 218; Castro 2016, 19). En Alemania, esta naturalidad necesaria de la nación diferenciable de la artificialidad contingente del Estado será crucial en la evolución histórica del concepto de *Lebensraum*, del que Hitler se servirá para fusionar la vida y la tierra, la biopolítica y la geopolítica; justificar de la expansión militar como una necesidad vital y como un derecho de las naciones fuertes sobre las débiles. En términos de *geo-biopolítica*, como apuntó Plessner en *La nación tardía* (2017), la disociación más fuerte entre el estado y la nación sucederá en Alemania, donde la llegada del estado moderno fue *exógena* —carente de revolución política interna— y no *endógena*, como en Inglaterra o en Francia. Sin esto, no se explica la potencia del rechazo inmunológico al humanismo político que lo transmuta y transfigura en un humanismo racial de raíces románticas con el que rechazará el humanismo ilustrado y estatal francés.

Pero una vez más —y sin adelantar acontecimientos—, lo decisivo en este momento es retener el isomorfismo entre los *modelos biológicos* y los *programas biopolíticos*, pues de esta dependencia se deduce el esquema histórico que trataremos de aplicar en este capítulo: dado que el modelo biopolítico es genéticamente anterior al programa biopolítico, el entrelazamiento entre los modelos biológicos y los programas políticos (el gran acontecimiento que Foucault señala, pero no desarrolla) se produce dentro de una dialéctica histórica que comunica los siglos XIX y XX: primero, la emergencia de la biopolítica liberal; segundo, la réplica de la biopolítica socialista, y en la imposibilidad de su síntesis como contradicción sin solución sintética, la réplica tanto al individualismo burgués como su la réplica materialista. Aquellas que emergen con la promesa de restaurar el orden y garantizar la propiedad mediante la aniquilación de la democracia: las distintas formas del nacional-vitalismo.

Dentro de este esquema dialéctico (o dialéctico triangular), los modelos a) materialista-atomicista, b) materialista-holista y, c) el vitalismo antimaterialista con a) *liberalismo*, b) *comunismo* y c) *nacional-vitalismo*: nacional-racial (Alemania), nacional-estatal (Italia), nacional-católico (España), entre otros que comparten entre sí la apelación a la nación como destino existencial respecto al cual todas las partes materiales son secundarias y, por ende, sacrificables. En tanto que modelos biopolíticos ideales o puros, estos solo pueden ser incapaces de capturar toda la complejidad inscrita en la hibridación y mixtificación de los procesos históricos reales. A cambio de esto, nos permitirán pensar el trabajo histórico del biopoder desechando todos los esquemas teóricos que lo presentan como un proceso unívoco. ¡Como si la entrada de la vida a los cálculos del poder político solo hubiese supuesto su instrumentalización al servicio del capital! ¡Como si el capital no se hubiese subordinado a su vez a la realización de aterradores programas políticos!

Ese es el principio del que no debemos separarnos: rechazar la univocidad de este esquema para mostrar que los organismos humanos se auto-instrumentalizaron y cosificaron al proponer su propia corporalidad como instrumento al servicio de distintos proyectos biopolíticos o humanismos. Dicho de otro modo, las *guerras biopolíticas* que enfrentaron distintos modos de soñar e instituir la realización de la humanidad no pueden ser sino guerras humanistas. En suma, se trata de analizar la *Enstehung* de los humanismos en el interior de las guerras biopolíticas: mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen — dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento” (Foucault 1988b, 15).

| Modelo biológico                    | Modelo económico-político                                  | Objeto/Modelo  |
|-------------------------------------|--|--|
| Materialismo atomicista/mecanicista | <i>Liberal: homo oeconomicus</i>                           | Población: suma de individuos formalmente idénticos entre sí.                          |
| Materialismo holístico              | <i>Socialista/Comunista: homo socialis.</i> <sup>261</sup> | Clases: escisión biohistórica del todo-social (prohíbe la identidad entre individuos). |

<sup>261</sup> La contraposición del *homo socialis* al *homo oeconomicus* suele ser asociado al llamado “juego del dictador” propuesto por Kahneman en 1980, y que será desarrollado en 2004 por Joseph Patrick Heinrich en el campo etnográfico, Heinrich 2004, para probar que la mayor parte de los cálculos individuales incluyen los beneficios de los otros. Esta tendencia probabilística a incluir en los propios cálculos *no-solo* los beneficios propios es perfectamente compatible con el tipo de sociabilidad laboral que tanto Robert Owen, Proudhon o Marx

|                    |                         |  |
|--------------------|-------------------------|--|
| Nacional-vitalismo | <i>Homo nationalis.</i> | Raza: escisión de la naturaleza humana en unidades de destino (rechaza la contradicción materialista). |
|--------------------|-------------------------|--|

## 5.2. La biopolítica socialista: el gobierno de la incertidumbre.

Por debajo del aparato gubernamental, a la sombra de las instituciones políticas, lejos de las miradas de los hombres de Estado y los curas, la sociedad producía lentamente y en silencio su propio organismo; se construía un orden nuevo, expresión de su vitalidad y de su autonomía, y negación tanto de la antigua política como de la antigua religión

Pierre-Joseph PROUDHON

### 5.2.1. La economía política de la ira y de la incertidumbre.

En un momento de 1979 dado Foucault afirma: “la libertad nunca es otra cosa —pero ya es mucho— que una relación actual entre gobernantes y gobernados” (Foucault 2009b, 71). Es entonces cuando defiende la idea de que el socialismo solo ha carecido de racionalidad económica más allá de su capacidad para mimetizar en el aparato de partido la estructura del aparato administrativo<sup>262</sup>. Recordemos su argumento. Foucault afirma que el socialismo carece de gubernamentalidad: “la definición de lo que sería en el socialismo una racionalidad gubernamental, es decir una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental” (Foucault 2009b, 102). Concretamente:

El socialismo se da o propone, en todo caso, una racionalidad histórica. Ustedes la conocen, *no vale la pena decir más*. (...) No hay racionalidad gubernamental del socialismo. De hecho, el socialismo —y la historia lo ha demostrado- sólo puede llevarse a la práctica si se lo conecta con diversos tipos de gubernamentalidad. Gubernamentalidad liberal, y en ese momento el socialismo y sus formas de racionalidad cumplen el papel de contrapeso, correctivo, paliativo a sus peligros internos. Por otra parte, se puede [reprocharle, como hacen los liberales,] que él mismo es un peligro, pero en fin, el socialismo vivió, funcionó efectivamente - y tenemos ejemplos de ello- en

---

contraponen, cada uno a su modo, a la antropología individualista del liberalismo económico. En este sentido, los estudios de *antropología económica* de Karl Polanyi ofrecen una fuente inmensa de evidencias acerca del elemento fundamental: que el cálculo egoísta responde a una dinámica que solo surge espontáneamente en marcos sociales, culturales, históricos e institucionales específicos y que en ningún caso pueden generalizarse antropológicamente. Para esto véase la excelente compilación de textos de Polanyi llevada a cabo por César Rendueles titulada *Los límites del mercado*, Polanyi 2014.

<sup>262</sup> “Como recordarán, llamamos Estado de policía, vale decir un Estado hiperadministrativo, en el cual entre gubernamentalidad y administración hay en cierto modo fusión, continuidad, constitución de una suerte de bloque macizo; y entonces, en esa gubernamentalidad de Estado de policía, el socialismo funciona como la lógica interna de un aparato administrativo. (...) La importancia del texto en el socialismo está, me parece, a la altura misma constituida por la falta de un arte socialista de gobernar” (NBP, 103-104).

gubernamentalidades liberales, dentro de ellas y conectado con ellas (Foucault 2009b, 102; la cursiva es nuestra).

Pero ¿no vale la pena decir más? El Foucault que otrora insistiría en mostrar la singularidad de los procesos históricos ahora parecería conformarse con una suerte de continuidad funcional entre el socialismo y un complejo repertorio de prácticas políticas por las cuales, el socialismo habría sido la articulación de textos propios con prácticas de gobierno impropias de su propia tradición. Como ha señalado José Luis Moreno Pestaña, contextualizando la tesis de Foucault, esta crítica debe situarse en la cercanía de Foucault a las ambiciones reformistas de Michel Rocard en relación con el partido socialista francés, y en la crítica al modelo administrativo y policial de partido que se expande tanto a los países de la Unión Soviética como al PCF. Sin duda, su experiencia de tránsito como militante del partido comunista en su juventud nos permiten contextualizar el objeto de sus críticas. En cualquier caso, compartimos con Moreno Pestaña el escepticismo fundamental, no tanto de identificar en la historia del socialismo modelos de gobierno de poblaciones comparables a la gubernamentalidad liberal en los siglos XIX y XX, como de la posibilidad de erradicar de la memoria histórica la multiplicidad de los modelos de vida en común derivados de la resistencia colectiva a la gubernamentalidad liberal:

Además de resignarse, ¿qué podían haber hecho las clases populares en el siglo XIX y XX? ¿Tenían medios efectivos para conducir las cosas de otra manera? ¿Su vida política sólo produjo alienación y sometimiento? ¿No produjo también interés cultural, respeto de sí mismo, capacidad de vinculación comunitaria, conciencia cívica y pericia en la gestión de los asuntos comunes? Yo creo que sí. Recrear tales experiencias –pero sin dejar de escuchar seriamente al filósofo de Poitiers– no creo que sea más difícil hoy que en otros tiempos. Igual de urgente, sí que es. (Moreno Pestaña 2009).

Basta con atender a la larga tradición de las asociaciones cooperativas y sindicales. Las asociaciones cooperativas son órganos jurídico-reproductivos que arrastran consigo las normas morales de la costumbre, y en cuyo juego de reconocimientos el *atenerse a las normas* desplaza a la propiedad como aquello que media la pertenencia /no pertenencia al colectivo. Respecto de estas redes cooperativas, el partido político se constituirá como un órgano inmunológico que debe tratar de coordinar y regular la (re)actividad política de los tejidos constantemente expuesta a la potencia destructiva de la disciplina policial (frente al exterior) e instituye el rechazo de la competencia como mecanismo para conservar la unidad (en el interior). Cooperación e inmunidad, horizontalidad y autoridad, sindicato y partido, cooperación y coordinación: en la tensión intrínseca a la distribución de estos pares puede hallarse tanto la biopolítica como la tanatopolítica propias de la tradición socialista. Tanto el

*dejar vivir y no dejar morir* (hitos de libertad y solidaridad), *como el hacer vivir y hacer morir* (demandas de ejemplaridad y ofertas de autoridad que mimetizan inmunológicamente la lógica de la disciplina policial). Es preciso alumbrar la lógica interna de ambas facetas sin caer en el reduccionismo ni en el maniqueísmo.

Si nos referimos a la comprensión socialista de las patologías biopolíticas, la identificación del capital como fuerza vampírica —que no deja de succionar trabajo vivo— y la identificación de las clases improductivas (principalmente terratenientes y rentistas) como formas de vida parasitaria constituye una constante léxica y metafórica que, de Marx a Rosa Luxemburgo, no dejará de señalar a Malthus como al gran ideólogo del parasitismo. En *La acumulación del capital*, de 1913, Rosa Luxemburgo escribe:

Malthus es el ideólogo de los intereses de aquella capa de parásitos de la explotación capitalista, que se alimentan de la renta de la tierra y del Estado, y el fin que defiende es la atribución de la mayor cantidad posible de plusvalía a estos “consumidores improductivos”. El punto de vista general de Sismondi es predominantemente ético, de reforma social. “Corrige” a los clásicos, haciendo resaltar frente a ellos que “el único fin de la acumulación es el consumo” y propugna que se atenúe la acumulación. Malthus, por el contrario, declara rudamente que la acumulación es el único fin de la producción y defiende la acumulación sin límites por parte de los capitalistas, que quiere ver completada y asegurada por el consumo ilimitado de sus parásitos (Luxemburgo 2012, 102).

Por supuesto, no es intelectualmente posible alinear a Marx ni a Luxemburgo con los programas de exterminio del *enemigo interno* que veremos desplegadas en el archipiélago gulag y en la red internacional de sicarios del estalinismo. Lo que sí es posible identificar y explicar es el léxico que al animalizar deshumaniza: señala a quienes por su posición en la lucha de clases están excluidos del género humano, precisamente, por ser quienes encarnan los intereses que quiebran su unidad o realización históricas. En efecto, y dejando de lado el debate moral: el clasismo actuará como *racismo* al racionalizar el poder dar muerte a seres humanos para *realizar* a la humanidad. El lazo tanatopolítico de este programa no ha pasado desapercibido para Peter Sloterdijk:

El papel de las metáforas quirúrgicas en el lenguaje de los líderes de la revolución merecería un estudio aparte. Dejaban claro cuál es el precio que pide cualquier holismo político: quien conciba las «sociedades» como organismos se topará, tarde o temprano, con la pregunta sobre el lugar al que se ha de aplicar el cuchillo de amputar. (Sloterdijk y Madrigal 2013, 497)

La cuestión es: si la biopolítica liberal permitió la *inscripción* de lo biológico y la creación de una homeostasis bioeconómica mediante el gobierno disciplinario y circulatorio del hambre de salarios, ¿qué media la captura de lo biológico en la biopolítica socialista? En el interior capítulo vimos que el hambre era el principal capital —el gradiente energético—



administrado por la gubernamentalidad liberal. Entonces, si hubiese algo así como una gubernamentalidad socialista: ¿qué capital biológico administraría?

Comenzaremos analizando la tesis contenida en el ensayo de Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo* (2006), un texto que, si bien está marcado por un maniqueísmo evidente, nos encamina a la que consideramos una respuesta adecuada al problema que nos ocupa. En este texto Peter Sloterdijk señala a la *ira* como capital biopolítico del socialismo. A juicio del pensador alemán, la ira sería el elemento que permitiría gobernar al ser humano ofreciendo una promesa de justa venganza, y aprovechando que el animal capaz de prometer es capaz de retener sus pulsiones thimóticas a la espera del momento adecuado para su descarga:

Aquello que dijo Nietzsche acerca de la génesis de la conciencia (que tenga como condición al hombre que puede prometer) es válido para la memoria del vengador con mayor derecho aún. Éste es un agente que puede recordar no sólo la injusticia que se le ha ocasionado, sino también los planes para su represalia. (...) Si se consigue el bien de la ira ya no se acumula de forma casual ni se malgasta ocasionalmente; se transforma en objeto de cultivo y de una producción con forma de proyecto. (Sloterdijk 2010, 76)

Desde una comprensión “thimótica” de la psique humana, Sloterdijk identifica la dimensión energética de la ira como gradiente que sitúa en el presente un *potencial*: la tensión entre la retención de una humillación pasada en el presente y la protensión presente de la venganza futura. Del ser para la muerte heideggeriano al ser para la venganza, de la historia como banco mundial de humillaciones a la revolución como venganza final. Entre medias, Sloterdijk quiere estudiar la larga historia de la racionalidad administrativa de un activo psíquico altamente inestable que habría sido históricamente capitalizado por los partidos de izquierdas:

Siempre que los cúmulos de ira, guardados colectivamente, adquieran la forma de reservas, tesoros o créditos, resulta evidente preguntar si tales valores acumulados se pueden utilizar como capitales aptos para la inversión. Responderemos a esta cuestión más adelante con ayuda de una nueva definición psicopolítica de los partidos de izquierda: en realidad se les debe entender como bancos de ira que, cuando saben hacer su negocio, obtienen con las aportaciones de sus clientes ganancias relevantes en lo que a poder, política y thimótica se refiere. (Sloterdijk 2010, 76)

Dentro de esta larga historia —donde los revolucionarios aparecen convertidos en banqueros profesionales—, el terror jacobino significa su umbral de modernidad, y el programa de Gotha —en general: el desvío socialdemócrata del internacionalismo al nacionalismo— señala, a juicio de Sloterdijk, “un delito económico de alcance sin

precedentes”.<sup>263</sup> Este es el gran viraje en la economía de la ira hacia la conformación del *Komintern* como banco mundial de la Ira. El gran banco mundial que debía terminar con el derroche de capital que suponía la praxis de los anarquistas incendiarios en su fe ciega por la acción directa (2010, 152–153). La figura de Lenin y la forma del partido leninista señala un momento clave de esta historia: “el partido como «órgano» del proletariado se basó en una ficción de segundo nivel de macrohombre.” (2010, 161). Bajo la forma *partido* del leninismo, la reconstrucción del Leviatán de una única cabeza pensante —fórmula a la que Rosa Luxemburgo se opuso frontalmente a favor de la necesaria ilustración de las masas—, avanzaría en paralelo a la peligrosidad del enemigo interno, anunciando el pliegue autoinmunitario orientado a la construcción de un cuerpo social con una única cabeza pensante: “La cabeza del movimiento revolucionario tuvo que irradiar su saber y su querer como monarca teórico y moral en los cuerpos del partido para convertirlos a todos o, al menos a su comité central en un «órgano» monárquico-colectivo” (2010, 163).<sup>264</sup>

Este fascinante análisis de la *ira* como capital biopolítico que Sloterdijk ensaya está lastrado y limitado por su unilateralidad. La debilidad del argumento de Sloterdijk es que al no analizar la acumulación de la ira sobre en el interior del marco de la guerra, pareciera sugerir que la ira es el capital exclusivo y excluyente del socialismo; un movimiento histórico-psicótico que retiene brotes de ira *ex nihilo*. Al ocultar la guerra en su marco teórico, eclipsa y oculta aquello que desestabiliza el tono militante de su ensayo: la imposibilidad de demarcar con un criterio histórico consistente la diferencia entre la búsqueda de venganza y la búsqueda de justicia. Lo importante no es apostar por una u otra (venganza vs. justicia; resentimiento vs. esperanza), sino aceptar que entre ambos extremos la retórica no debe simplificar lo que es *per se* confuso.

La diferencia, por supuesto, residiría en que la venganza thimótica responde a una estructura psíquica privada y emocional que trae consigo su propia verdad. La justicia, en cambio, exige un tipo de justificación que interpele a la experiencia colectiva. En tanto que carece de verdad unilateral o propia, exige que una pluralidad esté en condiciones de atribuir justicia a un acto que no puede resultar, por principio, arbitrario. En este punto podemos

---

<sup>263</sup> “Al retirar de la primerísima línea de lucha contra el orden capitalista grandes cantidades de disidencia y de ira que se habían acumulado durante décadas y destinarlas a la guerra entre naciones imperialistas, los líderes de los moderados movimientos de trabajadores cometieron un delito económico de alcance sin precedentes” Sloterdijk 2010, 176.

<sup>264</sup> En la misma línea narrativa Sloterdijk analiza el exterminio de los *kulaks* y las hambrunas de 1932-1933, 2010, 197–198; la tesis de que el fascismo tomó el modelo bolchevique 2010, 181; el Gran Salto Adelante en coincidencia con la conocida Gran Hambruna China —por los medios oficiales: *Los tres años de desastres naturales*; 三年自然灾害 — que, entre 1958-1961, costaría la vida de entre quince (cifra menor) y cuarenta y cinco (cifra mayor) millones de personas Sloterdijk 2010, 208.

recurrir a aquello que John Steinbeck situó en el centro de su célebre novela *Las uvas de la ira*, y que también Foucault señaló como origen de la clase campesina y proletaria mediante la figura de la estrategia sin estrategia: que en la dialéctica del reconocimiento mutuo un mismo agravio transite de lo personal a lo colectivo; de lo que está sujeto a la subjetividad a lo que está determinado por la objetividad de una subjetividad multiplicada y, por tanto, tendencialmente liberada de los errores y las distorsiones achacables a una percepción aislada:

Aquí está el principio vital de lo que más temes. Este es el cigoto. Porque aquí «he perdido mi tierra» empieza a cambiar; una célula se divide y de esa división crece el objeto de tu odio: «nosotros hemos perdido nuestra tierra». El peligro está aquí, *porque dos hombres no están tan solos ni tan perplejos como pueda estarlo uno*. Y de este primer «nosotros», surge algo aún más peligroso: «tengo un poco de comida», mas «yo no tengo ninguna». Si de este problema el resultado es «nosotros tenemos algo de comida», entonces el proceso está en marcha, el movimiento sigue una dirección. (Steinbeck 2019 [1939], capítulo XIV)

En la novela de Steinbeck, *Las uvas de la ira*, ambientada en las migraciones masivas posteriores al crac del 29 en Estados Unidos, las uvas de la ira comienzan siendo las uvas de la esperanza. Aquellas que prometen un empleo a la familia Joad que había sido, como otras miles de familias, desposeída por el banco de sus tierras y desplazada por la fuerza mecánica de los tractores y los trabajadores asalariados que los hacían funcionar. Solo cuando descubren el engaño —que los anuncios de empleo eran un reclamo para atraer a miles de personas y poder bajar los salarios a un mínimo— la esperanza es humillada, y se transforma en hambre, en desesperanza, en ira. Sobre el filo de estas experiencias colectivas, no es tanto la promesa de venganza como la reducción de la incertidumbre y el desasosiego ante los espectáculos de un capital que se ve forzado a provocar la más inaudita e indignante de las convivencias espaciales, la de la escasez y el sufrimiento con la destrucción sistemática de los excedentes. Merece la pena detenerse ante una página memorable:

La podredumbre se extiende por el Estado y el dulce olor es una desgracia para el campo. Hombres que pueden hacer injertos en los árboles y hacer la semilla fértil y grande, no saben cómo hacer para dejar que gente hambrienta coma los productos. Hombres que han creado nuevos frutos en el mundo no pueden crear un sistema para que sus frutos se coman. Y el fracaso se cierne sobre el Estado como una enorme desgracia.

Los frutos de las raíces de las vides, de los árboles, deben destruirse para mantener los precios y esto es lo más triste y lo más amargo de todo. Cargamentos de naranjas arrojados en el suelo. La gente vino de muy lejos para coger la fruta, pero no podía ser. ¿Cómo iban a comprar naranjas a veinte centavos la docena si podían salir y recogerlas? Y hombres con mangueras arrojan chorros de queroseno en las naranjas y se enfurecen ante semejante crimen y se enfadan con la gente que ha venido a por la fruta. Un millón de personas hambrientas, que necesitan la fruta... y el queroseno rociado sobre las montañas doradas.

Y el olor a podrido llena el campo.

Quemar café como combustible en los barcos. Quemar maíz para calentarse, hace un cálido fuego. Tirar patatas a los ríos y poner vigilantes a lo largo de las orillas para evitar que la gente hambrienta las pesque. Matar a los cerdos y enterrarlos y dejar que la putrefacción se filtre en la tierra.

Eso es un crimen que va más allá de la denuncia. Es una desgracia que el llanto no puede simbolizar. Es un fracaso que supera todos nuestros éxitos. La tierra fértil, las rectas hileras de árboles, los robustos troncos y la fruta madura. Y niños agonizando de pelagra deben morir por no poderse obtener un beneficio de una naranja. Y los forenses tienen que rellenar los certificados —murió de desnutrición— porque la comida debe pudrirse, a la fuerza debe pudrirse. (Steinbeck 2019, Capítulo XXV).

¿Hay una imagen más orgánica del desconsuelo humano que la comida pudriéndose *codo a codo* con la desnutrición extrema? Imágenes disponibles hay infinitas, y, sin embargo, resulta difícil imaginarlo. En la relación del ser humano con el sufrimiento y la angustia que genera la pérdida bio-antropológica del *medio cultural*: allí, creemos, se puede ubicar la oferta biopolítica que encarna la cooperación socialista. Para que la expectativa pueda volver a reconciliarse con la experiencia, la promesa de justicia es una costura simbólica y virtual (más no por ello carente de efectos reales) de un futuro que se desangra por la incertidumbre de no poder garantizar la seguridad de quienes comparten entre sí lazos emocionales y afectivos, familiares o no. Esa es la radical *incertidumbre* que siempre narra mejor la literatura que la sociología o la filosofía. La incertidumbre por la que tanto migrantes (potenciales explotados) como proletarios (hombre y mujer: potencial desempleado) se sujetan colectivamente mediante la invención de órganos exosomáticos de producción y acumulación de certeza temporal —como las cajas de ahorro, las bolsas de trabajo, los círculos culturales, la cooperación vecinal—,<sup>265</sup> dando lugar a la inversión inmunológica de las formas de la incertidumbre individual en la forma temporal y antropológica de la seguridad social.

En el interior de este mismo horizonte, el asociacionismo no puede ser reducido a un conjunto de acciones disponibles para sujetos preconstituidos. En este punto, el problema señalado por Sonia Arribas a propósito de Kojin Karatani (2003) es crucial. A saber: la asociación como condición ética que subyace a la posibilidad misma del sujeto.

la asociación (o asociación de múltiples asociaciones) es ética porque permite que los individuos que forman parte de ella se comporten como sujetos, como individuos emplazados en el nexo de las relaciones sociales, y no como meros individuos abstractos en la mera pasividad de la producción. La lucha por el asociacionismo tiene como fin derrocar al capitalismo desde dentro: mediante la paulatina creación, en el plano total del

---

<sup>265</sup> Una vez más, cumpliendo con los requisitos formales del *dispositivo foucaultiano*, la organización sindical, la resistencia a la subordinación del bien común al interés particular y la proliferación de los *órganos exosomáticos* de aseguramiento colectivo frente a amenazas comunes explica la unión sindical como un *dispositivo biopolítico* vinculado a la generación de depósitos temporales frente a urgencias.

proceso de la circulación, de una alternativa al trabajo como mercancía. (Arribas 2004, 248)

Si adoptamos este enfoque, no debemos afirmar, como parece sugerir Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*, que los modelos de asociación y organización sindical y horizontal se limitaron a cumplir un papel de contrapeso, correctivo, paliativo a sus peligros internos en el interior de la gubernamentalidad liberal, de una forma que los hace indiscernibles de las tecnologías de seguridad liberales. De haber sido así, ni Guillermo II ni Bismarck se hubieran visto obligados a prohibir la actividad política que generaba efectos homeostáticos tan convenientes.<sup>266</sup> La violenta alianza del gran capital industrial con el fascismo italiano y el nacional socialismo alemán (en el caso del nacionalcatholicismo español se trata de una *alianza* geopolítica) no se explica sin tener en cuenta un factor común: el objetivo explícito de destruir todos los tejidos cooperativos, culturales y sindicales que las masas populares y las organizaciones socialistas habían logrado acumular e instituir durante décadas.

#### 5.2.2. La biopolítica olvidada de Marx: el error de Foucault.

A juicio de Foucault existiría una inconmensurabilidad radical entre el concepto de población (central en la subordinación de la problemática biopolítica a la gubernamentalidad liberal) y el concepto de clase social de Marx. Evidentemente, esto tiene la consecuencia inmediata de desechar al máximo exponente de una tradición teórica a los márgenes de la historia que habría de permitirnos entender la genealogía del Estado moderno. Pues bien, a nuestro juicio esta contraposición es un error con consecuencias teóricas de primer orden que obliga a revisar la estructura interna de la historia foucaultiana de la gubernamentalidad. El pasaje clave se encuentra en la clase del 25 de enero de 1978:

Sea como fuere, la prueba de que el problema de la población tiene un lugar central en todo el pensamiento de la economía política hasta el siglo XIX inclusive sería la famosa oposición de Malthus y Marx, pues ¿dónde está su punto de división a partir de un fondo ricardiano que les es absolutamente común? Uno, Malthus pensó esencialmente el problema de la población como un problema de bioeconomía, mientras que Marx intentó soslayarlo y erradicar la noción misma de población, pero para reencontrarla en una forma ya no bioeconómica sino histórico-política de

---

<sup>266</sup> Merece la pena recordar en este punto las primeras palabras del *Behemoth* (1942) de Franz Neumann: “Durante medio siglo o más, la historia de la Alemania moderna giró alrededor de un problema central: la expansión imperialista por medio de la guerra. Con la aparición del socialismo como movimiento industrial y político que amenazaba la posición de quienes detentaban la riqueza industrial, financiera y agrícola, la política interna del imperio se vio dominada por el miedo a este ataque contra el imperialismo. Bismarck trató de aniquilar el movimiento socialista, en parte mediante la persuasión, pero sobre todo con una serie de disposiciones que ponían fuera de la ley al partido social-demócrata y a sus sindicatos (1878-1890). Fracasó. La social-democracia salió de esta lucha más fuerte que nunca. Tanto Guillermo I como Guillermo II, trataron entonces de minar la influencia ejercida por los socialistas entre los trabajadores alemanes introduciendo diversas reformas sociales. También fracasaron.” 2014, 3.

clase, enfrentamiento de clases y lucha de clases. Sin duda es eso: la población o las clases, y ése es el punto de ruptura, a partir de un pensamiento económico, de un pensamiento de la economía política que sólo fue posible como tal en virtud de la introducción del sujeto población (Foucault 2008, 89–90)

El error de Foucault comienza al confundir el rechazo de la bioeconomía burguesa por un rechazo historicista por la bioeconomía en general, y continúa con el eclipse de la matriz biopolítica marxiana que acompaña a su comprensión fisiológica del metabolismo social. La clave de la bioeconomía que está presente en Marx radica en trasladar la naturalidad de la propiedad privada constituyente de la concepción liberal del individuo al carácter social del proceso de trabajo. Es decir, de las necesidades del organismo individual a la necesidad de la organización social. ¿En qué medida debe estar sujeto el organismo singular a los intereses de la organización social? Sobre esa linde se podría diferenciar perfectamente a un J.P. Proudhon (1809-1865), para quien la organización cooperativa constituía un fin en sí mismo, de un Marx, para quien la organización del proletariado, aun siendo fundamental, debía ser comprendida según la geografía como un medio para alcanzar el Estado comunista. La metáfora orgánica de Gramsci es aquí exacta: “el sindicato como embrión del estado obrero en el interior del estado burgués” (Gramsci y Tasca 1922). La cuestión que se deberá poner de manifiesto es si ese *embrión* nace con las mismas células del estado policial, burgués y administrativo que compone la multiplicidad táctica de la gubernamentalidad liberal (como, veremos, parece sugerir Foucault al negar la existencia de una gubernamentalidad socialista), o si su forma orgánica refleja lazos de parentesco con la historia de las luchas democráticas que se opusieron desde el siglo XVIII a la biopolítica liberal.

Como vimos anteriormente (Capítulo 2), la centralidad del concepto de *metabolismo social* (desde su doble acepción material y formal: *Stoffwechsel* y *Formwechsel*) señala en el pensamiento de Marx un proceso de asimilación científica y crítica de las ciencias de la vida en el campo de la economía política. Tanto la teoría de los rendimientos decrecientes de David Ricardo como la teoría de la población de Malthus (1766-1834)<sup>267</sup> se escribieron antes de la revolución de la química agrícola de mediados del siglo XIX, por ello es la figura de Liebig —y no la filosofía de la historia— la que media el rechazo de la bioeconomía transhistórica de Malthus

---

<sup>267</sup> Recordemos que, a juicio de David Ricardo (1772-1823), la renta es “aquella parte del producto de la tierra que se paga al terrateniente por el uso de las fuerzas indestructibles del suelo” Ricardo 1993, 51. Dado que el antes y el después de la revolución de la química agrícola y de la fisiología se comprende entre 1830 y 1840, los presupuestos naturales de la obra económico-política de Ricardo serán percibidos como obsoletos por Marx desde la década de 1950. Por ello, cuando Foucault señala que el fondo ricardiano es común a Malthus y a Marx sitúa a ambos en un umbral epistémico común —recordemos: “la famosa oposición de Malthus y Marx, pues ¿dónde está su punto de división a partir de un fondo ricardiano que les es absolutamente común?” Foucault 2009b, 89—, lo cual constituye otra de las razones por las cuales resulta necesario revisar la historia la relación entre el marxismo, el socialismo y la biopolítica al trasluz de los elementos que no tomó en consideración.

a favor de una comprensión histórica de la variabilidad de los *factores limitantes* que limitan el crecimiento de cualquier proceso, incluido el proceso de trabajo como metabolismo entre el hombre y la naturaleza, ya esté orientado al valor de uso o a la producción de plusvalor.

Debido a la conmensurabilidad fisiológica de cualquier trabajo concreto como trabajo social abstracto —todo trabajo se da en el tiempo y todo darse en el tiempo implica un gasto de energía fisiológica libre o disponible—, la apertura de la jornada laboral y la distinción del *tiempo de producción* y el *tiempo de reproducción* en la distribución del tiempo fisiológico total disponible de una sociedad mostraba la dimensión orgánica de la escisión en clases sociales y la dependencia simultáneamente biológica e histórica del cuerpo humano respecto del acceso a un salario. En sentido contrario a lo afirmado por Foucault, la crítica a la economía política marxiana no señala a la ruptura de las clases sociales con la bioeconomía, sino al momento de mayor elaboración conceptual de la contraposición entre una *bioeconomía mecanicista liberal*, basada en la institución jurídica de la libertad y la propiedad privadas e individuales, y una *bioeconomía holística* sobre el modelo fisiológico del metabolismo. Una vez más —la cita fue utilizada en el segundo capítulo—: “Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las células que lo componen (...) Para la sociedad burguesa la *forma mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía, es la *forma celular económica*” (Marx 2017a, 44).

Al identificar la *forma mercancía* y la *forma valor* con la forma celular económica Marx pone de relieve la inversión de la relación entre la vida y el capital. No es el capital el que se produce por efecto de la reproducción social de la vida, ahora la vida humana se reproduce como efecto secundario e indirecto de la reproducción sociometabólica del capital. Esta es la razón por la que el segundo volumen, dedicado al proceso de circulación de la mercancía y, en la primera sección, “Las metamorfosis del capital y el ciclo de las mismas” (Marx 2017, 43–176), Marx nos muestra que la diferencia sociometabólica entre el organismo-propietario y el organismo-proletario radica en su ubicación en los ciclos del metabolismo formal del capital: en la primera fase, el capitalista efectúa el acto de circulación al intercambiar su dinero en el mercado de trabajo (D-M); en la segunda fase, de “consumo productivo”, el capital entra por la boca de la jornada laboral y sale por su final —“recorre el proceso de producción”— y obtiene una mercancía cuyo valor es superior al de los medios de producción; en la tercera fase el capitalista “retorna como vendedor al mercado; su mercancía se cambia por dinero o efectúa el acto de circulación M-D”. De esta manera, el ciclo sociometabólico del capital dinerario es D-M... P... M'-D', donde P señala el proceso de

producción de duración variable y M' y D' valores acrecentados por el plusvalor. (Marx 2017, 43).

El organismo del proletario —cooperativamente ensamblado a la fuerza social del capital— aparecerá sujeto, en calidad de “asalariado libre”, al ciclo metabólico circular e irreversible M-D-M (mercancía como fuerza de trabajo, dinero como salario, mercancía como elementos de subsistencia). Por otra parte, los organismos propietarios se reproducen dentro del ciclo metabólico D-M-D', dentro del cual la diferencia entre D y D' deberá generar lo suficiente para garantizar tanto la subsistencia de la clase propietaria como la posibilidad de reiniciar el ciclo acudiendo de nuevo al mercado de trabajo. Entre un ciclo y otro, como ya viera Foucault en 1976, la sexualidad se va a elevar como una barrera de distinción simbólica importante para que ambos ciclos reproductivos no se mezclen o reproduzcan entre sí. Junto al resto de los signos de distinción cultural, la sexualidad se instala haciendo improbable la interacción sexual reproductiva entre ambas clases orgánicas. O mejor entre una clase orgánica (dotada de capital biológico) y otra maquínica (carente de él). Sobre cada cuerpo, los signos de la salud y del trabajo, de la higiene y de la inmundicia, se inscriben los signos y los hábitos que orientarán la familiaridad y la extrañeza, lo propio y lo impropio, la aceptación y el rechazo inmunológico (propio/impropio) en los actos de reconocimiento social. En cualquier caso, si este metabolismo bio-social es histórico esto se debe precisamente a que sus *formas biosociales* —y los roles sociales desempeñados por los organismos humanos y vinculados a esas formas— son, a su vez, históricas:

la existencia de asalariados libres a escala social es condición imprescindible para que D-M, la transformación de dinero en mercancía, se pueda representar como transformación del capital dinerario en capital productivo. Por eso se comprende de suyo que la fórmula para el ciclo del capital dinerario, D-M... P...M'-D' (...) el primer supuesto [histórico] de su funcionamiento es la existencia permanente de la clase de los asalariados. (Marx 2017, 53)

Como señalaría un Georges Canguilhem mucho menos críptico que el propio Foucault en su relación con el pensamiento de Marx, los efectos reales de los procesos de normalización generan una normalidad con pretensiones de naturalidad transhistórica. Es decir, *normalizar* implica siempre un borrado de las huellas históricas de la acción política que comprende necesariamente el ocultamiento del filo estratégico oculto en los conceptos científicos. Si lo expresáramos con los términos de Hans Blumenberg: la forja de un mundo de la vida que se impone como evidencia de la concepción natural del mundo. Es decir, la mayor diferencia entre el Foucault crítico-genealógico y el Marx crítico-científico no se sitúa tanto entre un escepticismo radical y una fe ciega en el valor democrático del conocimiento científico en general, como en la posibilidad/imposibilidad de la totalidad social: Marx es un



pensador metodológicamente *holístico* de la relación que comunica la economía política y la sociedad escindiéndola en dos grandes clases sociales, mientras que para Foucault y Canguilhem el holismo metodológico no es aplicable a las ciencias sociales, porque no existe totalidad social. Como vimos, la categoría de dispositivo es el reflejo de dicha imposibilidad, lo que no invalida que la *normalidad* sea el cristalizado de un proyecto normativo, y que dicho proyecto normativo sea el de una determinada clase social. En términos de Canguilhem:

En un momento dado, la experiencia de la normalización es individual, al menos en proyecto. Pierre Guiraud lo advirtió muy bien en el caso de la gramática cuando escribe: "La fundación de la Academia francesa por Richelieu en 1635 se enmarca dentro de una política general de centralización heredada luego por la revolución, el Imperio y la República.. No sería absurdo pensar que la burguesía se anexó la lengua en la época en que acaparaba los instrumentos de producción". Se podría decir, con otras palabras, tratando de reemplazar por un equivalente el concepto marxista de clase ascendente: entre 1759, fecha de aparición de la palabra "normal", y 1834, fecha de aparición de la palabra "normalidad", una clase normativa conquistó el poder de identificar —hermoso ejemplo de ilusión ideológica— la función de las normas sociales con el uso que ella misma hacía de aquellas cuyo contenido determinaba. (Canguilhem 1971, 193).

Si la *normalización* genera el tipo de ilusión ideológica que Marx denuncia a través de su crítica a la economía política burguesa, y si la función de la crítica —en continuidad con la genealogía— es desvelar los efectos de naturalización propios del uso estratégico del discurso científico, cabría preguntarse, ¿existe una diferencia abismal entre el análisis de los procesos de normalización por sus efectos de verdad y la crítica marxiana a la mistificación de la economía política burguesa? La negativa a esta pregunta pasa por evitar dos tópicos nacidos del estrabismo teórico. Primero, el tópico de que Marx suscribe un determinismo materialista-dialéctico que orienta su crítica a la economía política.<sup>268</sup> Segundo, el tópico según el cual la crítica foucaultiana a la ciencia es radicalmente anticientificista: pensar que la crítica a los efectos de poder/saber de las ciencias humanas es extrapolable a todas las formas de discurso científico, ya sean estas ciencias maduras como la biología celular o inmaduras como la psicología o la biología del siglo XIX.<sup>269</sup> Solo cuando se despejan estos dos equívocos

---

<sup>268</sup> Principalmente, porque dicha teoría no existe en Marx. Merece la pena recordar en este punto la carta enviada por Marx en 1877 al director del diario ruso *Otechéstvennie Zapiski* [*El memorial de la patria*], escrita en el momento en que se estaba debatiendo si las pequeñas aldeas rusas precapitalistas debían hacerse capitalistas antes de poder abrazar el comunismo: "[A mi defensor, quien] «Se siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense. (Me honra y me avergüenza a la vez demasiado)" (Fernández Liria y Alegre Zahonero 2011, 204)

<sup>269</sup> Sobre este problema véase la entrevista concedida por Foucault en Japón a R. Yoshimoto, en: Foucault, Álvarez Yagüe 2015, 81-96.

la distancia entre la historia y la reificación en Marx, por un lado, y la genealogía y los procesos de normalización en Foucault, por otro, se reduce lo suficiente como para interrogar sus momentos de convergencia.

En efecto, Marx piensa en términos de *reificación* —elementos ideológicos con efectos reales por su capacidad de determinar relaciones sociales— lo que Foucault, siguiendo a Canguilhem, termina asociando a los procesos de *normación/normalización* y de *veridicción*—espacios normativos dentro de los cuales el campo de acciones posibles de los sujetos aparece constreñido por el régimen de verdad/falsedad que media su interacción—. En este punto, el concepto de «ideología científica» acuñado por George Canguilhem podría ser situado a medio camino entre ambos pensadores:

todas las formaciones discursivas con pretensión de teoría, las representaciones más o menos coherentes de relaciones entre fenómenos, los ejes relativamente duraderos de los comentarios sobre la experiencia vivida: en síntesis, esos pseudosaberes cuya irrealidad surge por el hecho y por el solo hecho de que una ciencia se instituye esencialmente en su crítica (Canguilhem 2005, 45).

Este concepto de *ideología científica*, como razón de la permanencia de un saber basada antes en su utilidad estratégica que en su consistencia epistemológica —tal y como se comportaría la primera antropología con los intereses del colonialismo, o la psicología conductista con la escisión entre lo biológico y lo sociológico, primero, y para la adaptación psíquica del organismo al trabajo, después—, es un elemento central de la mirada que Canguilhem dirige a Marx:

juzgamos que Marx asignó a la ideología una función de compensación. Las ideologías burguesas son reacciones que indican sintomáticamente la existencia de situaciones sociales conflictivas, es decir, lucha de clases, y que, al mismo tiempo, tienden a negar teóricamente el problema concreto cuya existencia provoca su surgimiento (Canguilhem 2005, 48).

Al igual que la noción de *gobierno* en Foucault, la ideología tiene funciones neutralizadoras en relación con los conflictos sociales (la guerra interna) en que se involucra un discurso. Frente a esa neutralización, naturalización y deshistorización del presente se dirige la mirada histórica y crítica. ¿No es este borrado de los conflictos que provocaron el surgimiento el *logos* común del interés de Foucault por las prisiones, los hospitales, los psiquiátricos y del interés de Marx por la acumulación originaria, la historia de las instituciones económicas o el choque de las relaciones sociales capitalistas contra las leyes consuetudinarias? En ambos casos (aunque sea difícil encontrar un léxico afín a ambos aparatos teóricos), se trata de dismantelar el régimen de apariencias, mistificaciones o relaciones de saber/poder que

inscriben legitimidad, imparcialidad y autoridad moral en el ejercicio social de un poder arropado por el saber científico; de iluminar la politicidad inscrita en el uso de un idioma técnico que abre una cesura social entre aquellos que pueden hablarlo y quienes solo pueden escucharlo.

En cualquier caso (y como venimos afirmando), la ruptura de Foucault con Marx se cifra en el rechazo de los presupuestos de la totalidad social implícita en la dimensión antropológica del proceso de trabajo marxiano. El problema es que dicha totalidad en Marx no es solo histórica, sino fisiológica, y es su dimensión fisiológica la que debe ser recorrida y leída al trasluz de la contraposición entre las *biopolíticas individualistas* de cuño liberal y las *biopolíticas comunistas* de la tradición democrática socialista. Si estamos en condiciones de clarificar en qué medida la biopolítica liberal solo se pudo ejercer en contraposición a biopolíticas resistentes a aquella, entonces estaremos en condiciones de rescatar no tanto la afinidad teórica entre Marx y Foucault (la cual es, en cierto modo, irrelevante), sino el lugar que ocupan el socialismo y el comunismo en la historia de la progresiva gubernamentalización del estado.

### 5.2.3. Socialismo y comunismo frente al resto indivisible: el todo mayor a la suma de las partes.

En la historia moderna del conflicto del todo contra el privilegio de las partes, el modelo teórico de la “fuerza colectiva” de Pierre-Joseph Proudhon jugó un rol más importante del que las lecturas dialécticas y antidialécticas de la economía política marxista han acordado concederle. La razón es simple: en la comprensión de la cooperación social como productora de un excedente que el capital no paga al pagar solamente jornadas individuales, Proudhon sienta las bases del socialismo científico.

El capitalista, se dice, ha pagado los jornales a sus obreros. Para hablar con exactitud, había que decir que el capitalista había pagado tantos jornales como obreros ha empleado diariamente lo cual no es lo mismo. Porque esa fuerza inmensa que resulta de la convergencia y de la simultaneidad de los esfuerzos de los trabajadores no la ha pagado. Doscientos operarios han levantado en unas cuantas horas el obelisco de Luxor sobre su base. ¿Cabe imaginar que lo hubiera hecho un solo hombre en doscientos días? Pero según la cuenta del capitalista, el importe de los salarios hubiese sido el mismo. (...) Es muy extraño que los economistas no lo hayan observado. Hagamos, pues, el examen de lo que el capitalista ha recibido y de lo que ha pagado (Proudhon 1984, 101).

Las cuentas salen, pero no cuadran: la fuerza colectiva del conjunto no es igual a la suma de las fuerzas individuales, luego la suma de las partes no es igual que el todo, sino mayor.

La diferencia entre el todo compuesto y el todo simple nunca es pagada por el capitalista. Por ello, como ya vimos en Marx, en la específica capacidad humana para cooperar se encontraría la condición antropológica de posibilidad de aquello que el capitalista roba. Y puede decirse que en la diferencia entre el concepto físico de totalidad liberal (simple, contable, divisible hasta su elemento irreducible o atomística) y el concepto de totalidad socialista (compuesto e incontable en tanto que indivisible como propiedad emergente de la totalidad cooperativa) se encuentra la clave de la diferencia entre la biopolítica liberal y la biopolítica socialista en el siglo XIX.

Como nos recuerdan Christian Laval y Pierre Dardot en su monumental *Común*: “Se ha subestimado mucho la influencia de Proudhon en el pensamiento de Marx, así como su huella en el socialismo y el sindicalismo” (Laval y Dardot 2015, 419). La compatibilidad formal y conceptual entre el esquema fisiológico-metabólico empleado con Marx y el problema de la fuerza colectiva señala la dirección en la que, a nuestro juicio, debe ser rastreada la existencia histórica real de una biopolítica socialista irreducible a la gubernamentalidad liberal. Concretamente, en la diferencia entre la *célula capitalista* (económica-empresarial) y la *célula socialista* (cooperativa o jurídica-sindical). Dejando de lado la conocida ruptura política entre Marx y Proudhon,<sup>270</sup> nos interesa alumbrar el modo en que el primero retoma y amplía en sus análisis de la cooperación capitalista un punto central de la argumentación del segundo, pues es en el nexo del problema de la cooperación con el análisis de los organismos sociales donde se cifra la biopolítica compartida entre Proudhon y Marx:

El Capítulo XI del libro uno de *El capital*, que trata sobre la «cooperación», lo analiza de un modo claro. Inspirándose en Proudhon, Marx constata que la fuerza colectiva de los individuos cooperantes siempre es superior a la suma de los trabajos individuales. Se trata, en suma, de un rasgo propio de la especie, en tanto que el hombre es un «animal social». (...) Cuando el capital consigue sistematizar la cooperación en el «trabajador global» anexo a la maquinaria, lleva a cabo plenamente la «creación de una fuerza productiva que debe ser en sí la fuerza de una masa». El capital ha permitido efectuar un salto en la historia de la especie, que permite a la fuerza del trabajo social alcanzar una potencia todavía inédita: «En la acción conjugada y planificada y junto a otros,

---

<sup>270</sup> Como señalan Laval y Dardot: “Desde 1842, Marx leyó y comentó elogiosamente *¿Qué es la propiedad?* de Proudhon. Más tarde, en *La sagrada familia* (1843) escribió: «La obra de Proudhon *¿Qué es la propiedad?* tiene para la economía social moderna la misma importancia que la obra de Sièyes *¿Qué es el tercer estado?* para la política moderna». Y añade, lo que no es un elogio menor: «su libro es el manifiesto científico del proletariado francés».” Laval y Dardot 2015, 244. La ruptura entre ambos cristaliza pocos años más tarde: “En Mayo de 1845, Marx le propone a Proudhon que sea el corresponsal francés de una red de información comunista. Proudhon lo rechaza, precipitando así su ruptura. En 1847, Marx redacta un texto violentamente antiproudhiano, *Miseria de la filosofía*, que responde al *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* (1846). Este es el principio de una larga serie de expresiones inamistosas contra Proudhon y de una batalla política que tendrá su continuación contra Bakunin y sus partidarios en el seno de la Internacional. Aun así, tras tratarlo de «socialista del Imperio», Marx le reconocerá en su nota necrológica una gran valentía, en particular por haberse enfrentado a una Asamblea Nacional furiosamente hostil el 31 de julio de 1848” Laval y Dardot 2015, 245.

el trabajador se deshace de sus límites individuales y desarrolla las capacidades propias de su especie» (Laval y Dardot 2015, 245-246).

Una vez más, la organización cooperativa de grandes masas humanas (como fenómeno que presupone el gradiente migratorio campo/ciudad-industrial) genera un salto en la historia de la especie cifrado en la conformación masiva de células sociales capitalistas. Ahora bien:

si es el capital el que forma y organiza la cooperación ciertamente lo hace, como lo había puesto de relieve Proudhon antes que él, para beneficiarse de los frutos de esa fuerza colectiva sin tener que pagarla íntegramente: «El capitalista paga el valor de cien fuerzas de trabajo autónomas, pero no paga la fuerza de trabajo combinada de los cien». (Marx en Laval y Dardot 2015, 246)

La suma de las partes, y aquí estarían de acuerdo Marx y Proudhon, es mucho mayor que el todo,<sup>271</sup> pero el capitalista solo paga el todo al inscribir al trabajador privado como equivalente de una fuerza de trabajo autónoma cuya conmutabilidad no es fruto de su *sociabilidad natural*, sino del capital que introduce y organiza los órganos exosomáticos maquínicos y disciplinarios que median el ensamblaje. Con todo:

El análisis de Marx revela lo que Proudhon no veía: que la cooperación no es en absoluto espontánea, que es producida por el capital, que la escala de la cooperación depende siempre de la cantidad de capital en manos del capitalista, y esto incluso para las formas más simples de cooperación (...) Es el capital el que da a luz una cooperación sistémica. (Laval y Dardot 2015, 247)

Pese a las diferencias entre Marx y Proudhon, la distinción marxiana entre una “economía política del capital” y una “economía política del trabajo” defendida en la Primera Internacional debe ubicarse en el interior de esta genealogía: en la contradicción histórico-social (y no simplemente ideal-programática) entre la *forma celular de la mercancía* y la *forma orgánica de la comunidad*. Por tanto, si se lee a Marx fuera de la genealogía de las filosofías

---

<sup>271</sup> Este punto será uno de los elementos centrales de la crítica de L. Walras a Proudhon, reflejada en *L'Économie politique et la justice, examen critique et réfutation des doctrines économiques de M. P. J. Proudhon précédé d'une introduction à l'étude de la question sociale*, Walras 1860. Uno de los elementos característicos del mecanicismo individualista de Walras es su rechazo tajante a que la moral y la justicia deban ocupar lugar alguno en la ciencia económica. Su comprensión de la economía como *ciencia natural* sobre los principios epistemológicos del mecanicismo ya ha se ha desprendido de toda necesidad de *justificar* su modelo praxeológico. En Walras, a diferencia de un fisiócrata como Quesnay, la representación de la naturalidad del proceso económico ya no tiene las huellas de la voluntad de intervenir en el mismo proceso que se trata de conducir. En Walras, la *neutralidad axiológica* del economista científico prepara la transformación de una tecnología de gobierno en una ciencia natural capaz de articular los principios mecanicismo y del evolucionismo —sobre la economía evolucionista de Walras véase Jolink 1996—, tal y como se extenderá a lo largo del siglo XX hasta que Georgescu-Roegen, entre otros, recuerde la paradoja epistemológica contenida en esta pretensión: por decirlo sintéticamente, que la economía se elevase a ciencia sobre la banqueta del mecanicismo en el momento en que ésta se quedaba sin patas. En su obra *Political Economy from Below. Economic Thought in communitarian Anarchism, 1840-1914*, Rob Knowles (2017) analiza con más detalle la crítica de Walras a Proudhon.

dialécticas de la historia, y dentro de la lucha por la subordinación de la economía política del capital a la del trabajo, la abolición programática de la propiedad privada deja de ser el elemento central a favor de un problema que no depende de ninguna filosofía de la historia: el derecho a la libre cooperación y las luchas por la reducción de la jornada laboral.

La lucha en torno de la limitación legal del tiempo de trabajo se encontraba tanto más, cuanto que —prescindiendo de la codicia amedrentada— tocaba en efecto la gran cuestión en disputa entre el ciego predominio de las leyes de la oferta y demanda, que constituye la economía política de las clases medias [burguesía] y el control social de la producción mediante la inteligencia y la previsión sociales, que constituye la economía política de la clase obrera. De aquí que el *Bill* de las 10 horas no fuera meramente una gran conquista práctica; fue la victoria de un principio. Por vez primera sucumbió a plena luz del día la economía política de la clase media ante la economía política de la clase obrera (Marx et al. 1989; en Domènech 2019, 154)

Acto seguido:

Un triunfo todavía más grande de la economía política del trabajo sobre la economía política del capital. Estamos hablando del *movimiento cooperativista*, esto es, de las fábricas cooperativas, esta obra de unas pocas *manos* sagaces (...) probaron que, para rendir frutos, los medios de trabajo no necesitan ser monopolizados con medios de dominación sobre, y de explotación contra, el trabajador mismo (Marx et al. 1989 citado en Domènech 2019, 155)

En *El eclipse de la fraternidad*, Antoni Domènech no dejó de insistir en ello: la *fraternidad* es, dentro de la tradición democrática socialista republicana, aquello que retiene en el presente la decapitación del Rey, de tal modo que ningún órgano o entidad superior —ni la nación, ni la clase, ni el sexo, ni la raza, ni nada— pueda fragmentar al conjunto de la humanidad en diferentes familias.<sup>272</sup> El tránsito de la democracia social a la socialdemocracia (como

---

<sup>272</sup> *Libertad, igualdad, fraternidad*: ¿Cuál es la relación precisa entre las tres divisas republicanas? Domènech precisa: “Lo primero que salta a la vista es que la «libertad» no admite distintas esferas sociales de aplicación: no hay tipo de «libertad» vigente en la esfera de la *loi politique* (lo que daría un amplio margen de holgura y de autonomía incontrolable al aparato burocrático-administrativo característico de los estados monárquicos modernos), otro valedero para la *loi civile* (bajo cuyo amparo todos serían libres e iguales, es decir, recíprocamente libres), y aun otro reservado a la *loi famille* (bajo cuya férula progresa ahora el despotismo patriarcal-patrimonial en general, y muy en particular el «sometimiento del trabajo al yugo del capital»). «Socialismo» quiere decir: una vida social en la que esa inveterada tripartición ha dejado de tener vigencia” Domènech 2019, 157. Nótese que al quebrar el diferencial colonial con la fraternidad, el diferencial doméstico con la igualdad, y el diferencial de clase con la libertad de no depender materialmente de otros, el socialismo ambiciona anular los gradientes biopolíticos sobre los cuales se diferencia la mano de obra esclava en la periferia mundial, la dominación masculina en la diferencia público/privado, y el gradiente fisiológico de la dependencia conservado en los organismos desposeídos/asalariados. Es decir, ambiciona anular las diferencias fisiológicas fundamentales de la biopolítica liberal del XIX para el gobierno de los negros, los pobres y las mujeres. Nótese también que la unidad del género humano —fielmente recogida en la primera Internacional— y su cierre ilustrado excluye de manera sistemática la posibilidad de expandir al animal la esfera del derecho, lo cual, y al margen de consideraciones ético-morales, alumbra los límites del programa ilustrado en el Antropoceno, dentro del cual la comunidad humana no puede concebirse en los márgenes de la biosfera.

movimiento por el que la democracia aparecerá subsumible a una sociedad concreta), o la diferencia entre la Primera Internacional y el programa de Gotha, constituye un capítulo importante en el eclipse de la fraternidad democrática. Las diferencias entre las relaciones gubernamentales cristalizadas entre las distintas formas de organización/cooperación social se irán haciendo cada vez más evidentes, de tal manera que Wilhem Liebknecht, uno de los fundadores de lo que más tarde será el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), podrá señalar en 1871 que ambas formas de sociedad habían desembocado en la existencia de *dos mundos sociales* exhaustivos y mutuamente excluyentes:

El mundo de los propietarios y el mundo de los desposeídos, el mundo del capital y el mundo del trabajo, el mundo de los opresores y el mundo de los oprimidos, el mundo de la burguesía y el mundo del socialismo: dos mundos con fines, aspiraciones, con visiones enfrentadas, con lenguajes distintos, dos mundos que no pueden coexistir, habiendo uno de ellos de desplazar al otro. (Liebknecht, 1872 citado en Domènech 2019, 174)

Por otro lado, dicha diferenciación (allí donde se hizo más pronunciada), coincide con el paulatino acoplamiento del estado obrero en el estado liberal. Liebknecht fue el negociador encargado de mediar por entre la defensa de los intereses del Partido Socialdemócrata Obrero de Alemania, de orientación marxista, con y la Asociación General de Trabajadores de Alemania, seguidores de Ferdinand Lasalle, proclives como su maestro a la unificación por arriba de Alemania, razón por la cual Lasalle apoyó estratégicamente a Bismarck como cabeza de dicha unificación.<sup>273</sup> En paralelo, Marx y Engels apoyan a los obreros en su causa por el internacionalismo *contra* el estado prusiano. La *Crítica al programa de Gotha* de Marx y Engels ya denuncia la que será una deriva estratégicamente catastrófica: la falsación de los principios teóricos comunistas a favor de un obrerismo nacionalista y sublimado;<sup>274</sup> el ensimismamiento del mundo obrero como coartada de su ubicación pacífica e ingenua en el interior de un estado burgués al que pensaba podría llegar a sobrevivir:

---

<sup>273</sup> A este respecto véase la “La guerra italiana y la misión de Prusia” (1859). La estrategia de alinear el mundo obrero con el estado prusiano *contra* los residuos del Antiguo Régimen difiere ya frontalmente con la estrategia de Marx y de Engels, preconizando la ruptura de la socialdemocracia con el comunismo que cristalizará en el enfrentamiento militar directo en el periodo de entreguerras.

<sup>274</sup> El programa de Gotha recoge: «La liberación del trabajo ha de ser obra de la clase obrera, frente a la cual todas las demás clases no son sino una *masa reaccionaria*». A este principio, Marx contraponen una crítica demoledora: “el proletariado es revolucionario frente a la burguesía porque, nacido él mismo sobre el terreno de la gran industria, aspira a arrebatarse a la producción el carácter capitalista que la burguesía intenta eternizar. Pero el *Manifiesto* añade: los «estratos intermedios... (son) revolucionarios... a la vista de su inminente tránsito al proletariado». Desde este punto de vista es de nuevo una tontería decir que constituyen «junto con la burguesía» y además con los feudales, frente a la clase obrera, «sólo una masa reaccionaria». ¿Acaso se les ha dicho en las últimas elecciones a los artesanos, a los pequeños industriales, etc., y los *campesinos*: vosotros, frente a nosotros, no sois junto con los burgueses y los feudales sino una masa reaccionaria? Lasalle se sabía de memoria el *Manifiesto Comunista* de la misma manera que sus fieles se sabían los evangelios escritos por él. Si lo falseaba de una manera tan grosera, por tanto, sólo era con el fin de embellecer su alianza con los enemigos absolutistas y feudales en contra de la burguesía” Marx et al. 2011, 663–664.

[Quinto principio del programa de Gotha] La clase obrera lucha por su liberación en principio *en el marco del Estado nacional actual*, pero consciente de que el resultado necesario de sus aspiraciones, comunes a las de los trabajadores de todos los países civilizados, será la fraternización internacional de los pueblo (Marx et al. 2011, 663).

El problema, dirá Marx, es que el “Marco del Estado nacional actual” se encuentra a su vez inserto “en el marco del mercado mundial” y políticamente en el marco del sistema de los Estados” (Marx et al. 2011, 664). Al mismo tiempo, al reconocer su ubicación en el “marco del Estado nacional”, Marx denuncia el que devendrá uno de los grandes motivos del eclipse de la solidaridad internacional a principios del siglo XX, el haber girado el timón del socialismo desde el internacionalismo al nacionalismo, de tal modo que, llegado el momento, la defensa de los intereses de la sociedad trabajadora será virtualmente armonizable con la defensa de los intereses nacionales. Marx exclama: “De las *funciones internacionales* de la clase obrera alemana, por tanto, ¡ni una sola palabra! ¡Y esto es todo lo que tiene que oponer la clase obrera alemana a su propia burguesía, que ya fraterniza en contra suya con los burgueses de todos los países, y a la conspirativa política internacional del señor Bismarck!” (Marx et al. 2011, 665). Así llega al postulado en el que el programa de Gotha planea ofrecer a la *unificación* desde arriba —como solución a su cuestión social—, el conjunto de los órganos sociales cooperativos que se tejieron silenciosamente, como diría Proudhon, *desde abajo*:

El partido obrero alemán exige que, para iniciar *la solución de la cuestión social*, se instituyan cooperativas de producción con ayuda estatal y bajo el control democrático del pueblo trabajador. Las cooperativas de producción *deberían organizarse* en la industria y en la agricultura en una medida tal *que de ellas surgiese la organización socialista de todo el trabajo* (Marx et al. 2011, 668)

A esto Marx sólo podrá oponer aquello que (por razones que se harán más claras), Foucault no llegó a asimilar en el interior de su historia de la gubernamentalidad. A saber, que *la absorción de los órganos y las estrategias de la gubernamentalidad socialista al interior del Estado liberal, en el proceso que señala el progresivo descarrilamiento del internacionalismo socialista a los nacionalismos, no implica que las estrategias de gobierno socialistas sean formas compensatorias de la gubernamentalidad liberal*. A juicio de Marx, el mayor valor de las sociedades cooperativas radica precisamente en la conservación de su libertad y de su independencia:

En lo que hace a las sociedades cooperativas actualmente existentes, *sólo* éstas tienen valor en la medida en que son obra de los propios trabajadores, en la medida en que ni dependen de los gobiernos ni están bajo la protección de los burgueses (...) La libertad consiste en hacer del Estado un órgano situado por encima de la sociedad, un órgano completamente subordinado a ésta. (Marx et al. 2011, 669)



El problema está claro: ¿existe una forma de gubernamentalidad socialista implícita en la tradición cooperativista, fraterna e internacionalista? ¿Es aquella reducible a las funciones y efectos compensatorios que pudo llegar a desempeñar en el interior de los estados liberales burgueses? A lo primero respondemos *sí*. A lo segundo *no*. Para justificar estas respuestas, la clave consiste en comprender que al igual que sucede con las células, las instituciones de un estado (sus órganos exosomáticos) no tienen por qué provenir de un mismo proceso histórico ni tampoco de una misma razón gubernamental. Frente a la idea de que la seguridad social proviene de los mecanismos de la protección del trabajo congénitos a la gubernamentalidad liberal argumentaremos que la presencia de un órgano exosomático en el interior de una racionalidad gubernamental no implica que dicho órgano proceda de dicha razón gubernamental. Esto es lo que trataremos de clarificar aplicando el modelo de la teoría endosimbiogenética de Lynn Margulis a la genealogía de la seguridad social en el interior de los metabolismos sociales capitalistas.

#### 5.2.4. El gobierno socialista dentro del gobierno liberal: mimesis y endosimbiogénesis en los orígenes de la seguridad social.

En biología, la teoría de la “endosimbiosis seriada” (*Serial Endosymbiosis Theory*) propuesta por Lynn Margulis (1967) sugiere que la génesis de las células eucariotas (complejas) podría deberse a sucesivas incorporaciones de células procariotas (simples) que escapan a la digestión celular de la anfitriona. Este proceso da lugar al *endosimbionte*, organismo que vive con un organismo que habita en su interior, del cual depende y con el cual no se identifica. Esta teoría fue aceptada al probar el origen endosimbiogenético de las mitocondrias (encargadas de la respiración celular mediante la síntesis de ATP) y los cloroplastos (encargados de la fotosíntesis vegetal), en tanto que conservan ADN independiente al ADN del núcleo de la célula eucariota. Esto mostraba cómo un organismo podía complejizarse mediante la absorción e hibridación viable de células extrañas cuyas funciones podían tener efectos estabilizadores en el medio interno en coincidencia con la inexistencia o inactividad de los mecanismos de rechazo.<sup>275</sup>

---

<sup>275</sup> Esta teoría se ha hecho célebre también por contradecir algunos de los postulados clásicos del darwinismo. En un pasaje de *Una revolución en la Evolución*, que recuerda inevitablemente a Canguilhem, Margulis critica a Darwin por haber tratado de pensar el proceso evolutivo escindiendo *organismo* y *milieu*, ignorando la capacidad de las poblaciones para transformar y seleccionar su medio, y eclipsando con la competencia generalizada los efectos evolutivos de la cooperación sociometabólica: “Darwin reconoció que todas las poblaciones, si los recursos son ilimitados, podían crecer exponencialmente. Él denominó «selección natural» a los numerosos «controles» que impiden que las poblaciones alcancen su potencial reproductor. Sin embargo, Darwin se equivocó al no reconocer el enorme impacto que el crecimiento de las poblaciones causa en el medio; que los efectos ambientales del crecimiento y del metabolismo de las poblaciones de organismos son en sí mismos

¿Es posible elaborar una teoría endosimbiogenética del Estado moderno? ¿Tiene sentido interrogar la emergencia histórica de las instituciones sociales (en tanto que órganos exosomáticos) de un estado territorial no como el efecto evolutivo de un único proceso histórico sino como resultante de procesos de endocitosis política en la que un determinado sistema asimila elementos que le son extraños sin llegar jamás a digerirlos? Creemos que el modelo puede ser útil si se comparan Alemania y Francia de las últimas décadas del siglo XIX sobre un mismo plano: ¿cómo rechazar la malignidad de las masas socialistas que crecían como correlato indeseable de los procesos de industrialización? Una vez más la política y la inmunología —la política como continuación de la inmunología en el metabolismo social— nos mostrará su radical afinidad procesual.

Si denominamos *masa socialista* al conjunto de moléculas sociales resistentes tanto a la ley que trata de prohibir sus actividades como a la disciplina que trata de separarlos físicamente (haciendo uso de la represión policial y de las prisiones con el objetivo de disolver completamente al pueblo rebelde en la población gobernable), entonces cabe comparar la *masa socialista* francesa, literalmente aniquilada en la Comuna de París en 1871,<sup>276</sup> con la *masa socialista* alemana, articulada en torno al gigantesco *Partido Socialdemócrata de Alemania* (SPD), y que llevará a Bismarck a mimetizar elementos esenciales del programa político socialista con el objetivo de *neutralizar* su malignidad, y para prevenir que en la Alemania industrial pudiese suceder algo parecido a lo acontecido en Francia. Recordemos el célebre Mensaje Imperial al Parlamento, redactado por Bismarck y leído por el Kaiser Guillermo I el 17 de noviembre de 1881:

La superación de los males sociales no puede encontrarse exclusivamente por el camino de reprimir los excesos socialdemócratas del 21 de octubre de 1878, sino mediante la búsqueda de fórmulas moderadas que permitan mejorar el bienestar de los trabajadores. En este sentido se

---

potentes causas de selección natural. Al acentuar la competencia directa entre individuos por los recursos como principal mecanismo de selección, desde Darwin (y especialmente sus seguidores) se tuvo la impresión que el ambiente era simplemente un escenario estático de «naturaleza, sangre en los dientes y en las garras» (Tennyson 1898). De este modo, Darwin separó a los organismos de su ambiente. Desde las bacterias hasta las secuoyas, desde el fitoplancton hasta los castores, el crecimiento y el metabolismo de todos los organismos modifica el medio en el que viven. Margulis 2002, 209–210.

<sup>276</sup> Véase a este respecto el siguiente fragmento del discurso pronunciado por Bismarck el 17 de septiembre de 1878: “Esto sucedió en el momento en que el Reichstag reunido escuchó un discurso apasionado citando la comuna francesa [es decir, la Comuna de París de 1871] como el régimen político ideal y abiertamente a abrazar el Evangelio de estos asesinos e incendiarios, ya no sé si era Bebel o [Guillermo] Liebknecht, pero fue uno de los dos.... A partir de ese momento he sentido un gran sentido de urgencia sobre el peligro que nos amenaza..., que apelan a la Comuna como un rayo de luz que ilumina todo el asunto, y desde ese momento he reconocido a los socialistas como elementos democráticos enemigos, contra los cuales el Estado y la sociedad debe defenderse.... En Alemania no es necesario recurrir a los medios drásticos adoptadas por los franceses, pero Francia ya no es el bastión del socialismo, se ha reducido el movimiento a dimensiones tolerables para el gobierno y la sociedad. ¿Cómo? A través de la persuasión, tal vez? ¡No! A través de la represión violenta, a través de medios que no recomiendo y que espero que nunca vamos a ver....” Troncoso Saldías y Reyes Merino 2013, 154.

enviará en primer lugar al Reichstag, una redefinición del proyecto de ley sobre seguro de los trabajadores en caso de accidentes de trabajo y se complementa adjuntándole un proyecto de ley que propondrá una organización paritaria del sistema de las “Cajas de Enfermedad” en la industria. También se contemplará la situación de quienes por edad o invalidez resulten incapacitados para trabajar (Bismarck citado en Alonso Olea 1982)

Para ello promocionará las tres grandes reformas en las que se cifra el origen histórico de la seguridad social contemporánea: el seguro de enfermedad, accidente y maternidad (15 de julio, 1883); el seguro de accidentes de trabajo de obreros e industriales (6 de julio, 1884); el seguro de vejez (22 de junio, 1889)<sup>277</sup> (Tejeiro Sarmiento 2014, 451-156). Con todo, estas medidas fueron insuficientemente financiadas para no contrariar excesivamente al capitalismo industrial cuyos representantes no dudarían en acusar al propio Bismarck, ¡de socialista! En España, la tímida e inefectiva Comisión de Reformas Sociales creada en 1883 seguía esta misma línea: la biopolítica como mecanismo para la prevención de las aspiraciones revolucionarias de las clases trabajadoras. Al igual que en la Alemania que emergerá de la Constitución de Weimar (Neumann 2014, 8-10), España tuvo que esperar a la Segunda República para que estas medidas cristalizaran en leyes que garantizaran seguros de accidentes, paro forzoso, vejez, maternidad o enfermedad (Vázquez García 2009, 202).

En cualquier caso, no es posible sobrevalorar la importancia histórica del giro estratégico de Bismarck para la identificación progresiva del pueblo y la población dentro de la forma híbrida que en el siglo XX llegará a llamarse Estado de Bienestar, y dentro del cual los *órganos exosomáticos de seguridad social*, lejos de ser órganos reducibles a la genealogía de la gubernamentalidad liberal, son órganos exosomáticos socialistas que el Estado asimila para compensar y mitigar los efectos de las crisis sociales que desencadena la escisión de la sociedad en clases. Esto no debe eclipsar que la condición de la endocitosis (la condición el no-rechazo) de estos órganos en el metabolismo social capitalista quedarán sujetos al cálculo económico de su rentabilidad. Vaticinando muchos de los conflictos estructurales de los metabolismos sociales del siglo XX y del siglo XXI, Bismarck razona de la siguiente manera:

El estado que puede reunir más dinero fácilmente debe ser el que tome el asunto en sus manos. No como limosna, sino como derecho a recibir ayuda, cuando las fuerzas se

---

<sup>277</sup> “El ejemplo de Alemania es rápidamente seguido en Europa, pues entre los años de 1887 y 1888 Austria adopta leyes sobre seguro de accidentes de trabajo y sobre seguro de enfermedad; Hungría lo hace en 1891. En Dinamarca se crea el seguro de vejez en 1891; el de enfermedades y maternidad en 1892 y el de riesgos de trabajo en 1898. En Suecia, el seguro de enfermedades y maternidad en 1891, el de riesgos de trabajo en 1901, el de invalidez -vejez- muerte en 1913. Noruega dicta su primera legislación de protección contra riesgos de trabajo en 1895 y de seguro de enfermedad-maternidad en 1909. Las ideas sobre los seguros sociales atraviesan los océanos y así, en Nueva Zelanda, se instituye el seguro de vejez en 1878; el de riesgos de trabajo en 1902 y 1918, y por último el de invalidez y vejez en 1908, de tal manera que en los comienzos del siglo XX ya cuentan con seguros sociales Holanda (1901-1913), Irlanda (1897-1908-1911, Italia (1898,1912,1919) y Luxemburgo (1901-1902 y 1911).” Ruiz Medina 2020, apartado 2.2.1.

agoten, y a pesar de la mejor voluntad, no se pueda trabajar más [...] Este asunto acabará por imponerse [...] Aunque se precisase mucho dinero para conseguir el contento de los desheredados, no será nunca demasiado caro: sería por el contrario, una buena colocación de dinero, pues con ello evitaríamos una revolución que consumiría cantidades muy superiores. (Bismarck citado en Briceño Ruiz 2010)<sup>278</sup>

La estabilización diferenciada del sindicalismo en el interior del Estado alemán hará posible que los tejidos sociales del sindicalismo absorban una buena parte de los organismos que fluyen del campo a la ciudad en una de las industrializaciones más aceleradas de Europa. A finales del siglo XIX, como recuerda Antoni Domènech, un inmenso capital organizativo de los trabajadores había sido conquistado por las distintas variantes socialistas (socialdemócratas, comunistas y libertarias) en ciudades y partes del campo de Alemania, Italia, Francia, España, Argentina y Uruguay:

Grandes sindicatos bien disciplinados y capaces de luchar por mejoras en los salarios y en las condiciones de trabajo; cooperativas agrícolas; mutualidades; bolsas del trabajo (sobre todo en Francia y en Italia); ligas campesinas; secciones y círculos socialistas y anarquistas; asociaciones deportivas y recreativas; círculos culturales; una muchedumbre de periódicos e imprentas diseminados a escala local, regional, y nacional; casas del pueblo; ateneos obreros y sociedades de amigos; asociaciones fraternales; cajas de seguros de enfermedad; cooperativas de consumo; oficinas sindicales de colocación; círculos de ferroviarios. Y un largo etcétera, denso, proteico y multiforme de instituciones que fueron, sobre bastiones de autodefensa civil, maravillosas herramientas de autoilustración y verdaderas escuelas de autogobierno y autodeterminación democráticos de la clase obrera industrial y de los jornaleros y peones agrícolas. (Domènech 2019, 183)

En Francia, recuerdan Laval y Dardot, a la víspera de la Primera Guerra Mundial existían más de 3.000 cooperativas de consumo (2015, 44). Sin esa progresiva acumulación de capital social, continúa Antoni Domènech: “no es concebible que Guillermo II se hubiera visto obligado a dejar caer en 1890, con Bismarck, la ley que prohibía la normal actividad política de los socialistas” (2019, 183). La acelerada industrialización de Alemania en las últimas décadas del siglo XIX constituye un ejemplo excepcional de la continuidad entre los éxodos rurales y el surgimiento de los órganos de resistencia colectiva frente a las tecnologías biopolíticas que tratan de absorberlos.<sup>279</sup> En comparación con la escuela disciplinaria —

---

<sup>278</sup> Dos preguntas: ¿Qué será de la supuesta benignidad de las células socialistas tras la Revolución Soviética de 1917? ¿Y qué será (setenta y cuatro años más tarde), de la rentabilidad de la seguridad social cuando el fantasma del comunismo desaparezca? Podría decirse que una buena parte del siglo XX, si no todo, se encuentra tensionado en la respuesta que dará la historia a estas dos preguntas.

<sup>279</sup> Merece la pena detenerse a contemplar las cifras aportadas y analizadas por Domènech en estas mismas páginas: “En 1890 se fundó la Comisión general de los sindicatos libres de Alemania. En un año, estos sindicatos libres socialdemócratas doblaron su número de afiliados, hasta llegar casi a los trescientos mil; en 1904, pasaban del millón; en 1913, contaban ya con más de dos millones y medio. En el mismo periodo 1890-1913, el número de mujeres trabajadoras afiliadas pasó de 4.355 a 230.347 (es decir, de ser el 1,8 por 100 a ser casi el nueve por 100). Y el partido como tal tenía en 1914 más de un millón de afiliados, publicaba más de noventa periódicos

orientada a la producción metabólica de células individuales cultural y anatómicamente absorbibles por el aparato productivo—: “La cooperación y el sindicato constituyen sobre todo lo que ya Marx llamaba «escuelas de socialismo».” (Laval y Dardot 2015, 448). Frente al organismo social laboral capitalista (o célula capitalista) formado por la cooperación resultante de asalariados que no comparten ningún tipo de vínculo comunitario entre sí (salvo el de su condición de iguales como *subordinados* a un patrón) y para la producción de plusvalor, *sindicato* constituye una forma de organismo social histórico muy diferente. El sobrino de Durkheim y pensador socialista Marcel Mauss (1872-1950), destacan Laval y Dardot, sería particularmente explícito en este punto: “Los sindicatos no son cajas mutuas u organismos del egoísmo corporativo, sino medios de lucha, instituciones de derecho obrero, órganos de la sociedad futura” (Mauss 1997, 187 citado en Laval y Dardot 2015, 448).

Las cooperativas, las mutualidades, los sindicatos, asociaciones y los partidos políticos: moléculas sociales que nacen de la tendencia de los organismos humanos a no permanecer aislados después de haber pasado por la grilla de la *individuación disciplinaria*. Si la disciplina fuese un trabajador su tarea sería desesperante: *Si yo los separo, una y otra vez, ¿¿por qué se vuelven a juntar?!* Moléculas que forman lo que todavía hoy llamamos *tejidos sociales* y que hace posible que las masas orgánicas no se enfrenten aisladas a las amenazas propias de una existencia expuesta a los riesgos de la desposesión social crónica. Este tipo de dispositivos o tejidos bio-antropológicos son cruciales para la transmisión de información y la reacción *a tiempo* en situaciones de urgencia. En esta ocasión no es Marx ni Proudhon, sino Bismarck en su discurso del 10 de marzo de 1884, quien señala cual es el problema real de los trabajadores y le quita la razón a Sloterdijk cuando este afirma que es la ira, y no la incertidumbre o la inseguridad, el principal capital administrado por la biopolítica socialista:

El problema real de los trabajadores es la inseguridad de su vida; no está seguro de tener siempre trabajo; ni lo está de estar siempre sano; y prevé que algún día será viejo e incapaz de trabajar: Pero incluso si cae en la pobreza como resultado de una larga enfermedad, estará completamente desasistido con sus propias fuerzas, y hasta ahora la sociedad no contrae más obligaciones con él que la de prestarle el elemental auxilio de pobreza, incluso si ha trabajado antes leal y con diligencia. Pero el auxilio social deja mucho que desear, especialmente en las grandes ciudades (Troncoso Saldías y Reyes Merino 2013, 156–157).

---

diarios nacionales, regionales y locales (...) Literalmente: a comienzos del siglo XX, un miembro de la SPD podría asesorarse acerca de cualquier problema legal —no necesariamente laboral— en los gabinetes jurídicos del partido, aprender las primeras letras en una escuela socialdemócrata, aprender las segundas y hasta las terceras letras en una universidad popular socialdemócrata, formarse como cuadro político o sindical (...) Y llegada la postrera hora, ser diligentemente enterrado gracias a los servicios de la Sociedad Funeraria Socialdemócrata, con la música de la Internacional convenientemente interpretada por alguna banda socialdemócrata”. Domènech 2019, 183-184.

En efecto: los dispositivos y los órganos exosomáticos de seguridad social pueden tener su origen estatal en Bismarck, pero no se puede pasar por alto que su invención es el fruto de una *modelización* que mimetiza los dispositivos de seguridad socialistas, no liberales. El signo jurídico-inmunológico y físico-energético de la operación es evidente: la seguridad social, como órgano social producido por el liberalismo en su relación competitiva con los modelos de gobierno socialista, es el efecto evidente de una *mimesis* bélica. Se trataba de arrebatarse al socialismo aquello que promete a las poblaciones para que fuese prescindible: la distribución colectiva de los riesgos biológicos y la posibilidad de planificar la vida disminuyendo la inseguridad y la incertidumbre. Y al mismo tiempo: garantizar la afluencia pacífica de la fuerza de trabajo en el aparato productivo.

¿Por qué Foucault no identifica contragubernamentalidad socialista alguna en la larga tradición de las economías colectivas de los riesgos? Si la privatización de los riesgos biológicos (el hambre), es la cuña estratégica de la gubernamentalidad liberal, ¿no sería la colectivización de las garantías biológicas (seguridad social) la cuña de la gubernamentalidad socialista? Foucault afirmó que el socialismo ha carecido de gubernamentalidad, y que solo ha existido en conexión inmediata con otras formas de gubernamentalidad cumpliendo como correctivo o paliativo a los peligros internos de las sociedades capitalistas (Foucault 2009b, 102). Al trasluz de lo analizado, ¿no se puede decir al contrario que la gubernamentalidad liberal, a partir de cierto umbral histórico, solo se pudo llevar a la práctica cuando se conectaba con otros tipos de gubernamentalidad? ¿No es Bismarck la prueba evidente de que la mutación de la gubernamentalidad liberal que la abre a la seguridad social tiene es el producto de la *mimesis* bélica de su contrario?<sup>280</sup>

Desde nuestro punto de vista, la proliferación de los planes de seguridad social en el estado liberal pone de relieve una paradoja semejante a la de las diferencias entre el ADN del núcleo de una célula y la de sus mitocondrias, es decir, están juntos, pero no proceden de un proceso evolutivo/histórico único. La genealogía de la seguridad social descubre la guerra en el desarrollo de los metabolismos sociales capitalistas; el crecimiento de masas humanas con actividad política contraria a la inmunidad jurídica, a la disciplina y a los dispositivos de seguridad de la biopolítica liberal. En todo caso: actividades patológicas a ojos de los programas de gobierno liberales. La invención de *órganos de seguridad social* como mecanismo

---

<sup>280</sup> Según Foucault uno de los rasgos característicos de la gubernamentalidad —y del *homo oeconomicus* anterior a Walras y a Pareto— es una determinada economía de los riesgos: “la divisa del liberalismo es «vivir peligrosamente». «Vivir peligrosamente», esto es, que los individuos se vean a perpetuidad en una situación de peligro o, mejor, que estén condicionados a experimentar su situación, su vida, su presente, su futuro, como portadores del peligro” Foucault 2009b, 75. También: “No hay liberalismo sin cultura del peligro” Foucault 2009b, 75.

inmunitario que *niega con la misma negatividad que combate* (enfrenta la seguridad socialista al socialismo para despojarlo de la seguridad) prueba que la tesis de Foucault rechaza la misma posibilidad que él mismo puso de manifiesto. El Leviatán invertido no permite la identidad del cuerpo social como una sola razón gubernamental; más bien, se identifica con las deformaciones tectónicas y magmáticas surgidas por las tensiones entre gubernamentalidades múltiples —“el estado no es más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples (2012: 84). Por ello cabe decir que el grueso de la historia sindical no puede disociarse de las formas de gobierno programáticas del socialismo, y que la historia del Estado moderno no puede disociarse de la historia del socialismo cooperativista y sindicalista.”<sup>281</sup>

Un gobierno socialista dentro de un gobierno liberal para dar lugar a una nueva fisiología política híbrida en que la producción de las condiciones de la competencia capitalista (seguridad liberal) se articula con la producción de aquello que revierte y contiene los efectos de la competencia económica (seguridad social). De este modo, el *metabolismo social capitalista* ensayaría una doble victoria que no cristalizará hasta los estados del bienestar: por un lado, inmunizarse contra los efectos de su tendencia autodestructiva principal: la degradación y destrucción biológica de la clase trabajadora de la que depende en su movimiento productivo. Por otro lado, decapitar las tentativas revolucionarias de una gran parte de la clase trabajadora al disputarle al socialismo la base material de su promesa emancipadora. En 1922, Antonio Gramsci señala directamente al corazón del problema:

La organización sindical, embrión de un estado obrero dentro del estado burgués, sólo puede ser sufrida transitoriamente por el régimen capitalista: en los hechos, y en determinadas circunstancias, hasta puede ser útil al desarrollo del propio capitalismo. Pero la organización sindical no puede ser incorporada al régimen y volverse copartípe del gobierno del estado. (Gramsci y Tasca 1922)

Obviamente, “no puede” significa aquí: “no debemos permitir que pueda”. Nótese que cuando Gramsci señala: “El sindicato nace y se desarrolla, no por una energía autónoma, sino como una reacción a los males determinados por el desarrollo del sistema capitalista en perjuicio de la clase trabajadora”, no está muy lejos de la tesis de Bismarck. La destrucción de las condiciones de vida, de la certidumbre y de la inseguridad favorecen la tendencia espontánea al mutualismo y al sindicalismo: “La organización sindical se mueve paralelamente al movimiento de la organización capitalista, como un reflejo de este

---

<sup>281</sup> ¿Cuál sería el lugar del cooperativismo, el mutualismo y el sindicalismo en la historia de la resistencia biopolítica en el interior de la historia de la gubernamentalidad si Foucault se hubiese detenido a analizar el dinero como tecnología biopolítica? El silencio de Foucault respecto del dinero justifica, a nuestro juicio, la crítica que dirige Stephan Legrand a Foucault:

movimiento” (Gramsci y Tasca 1922). Pero a diferencia de Bismarck, la Italia en la que escribe Gramsci dispone de un “antídoto al virus comunista” del que Alemania todavía no disponía pero que no tardará en germinar. Como Marat acerca de los falsos conceptos de libertad y de igualdad, así se pronuncia Gramsci cuando advierte: “El programa sindical del fascismo, tal cual resulta de los últimos actos consumados en este campo y sobre todo de la nueva ley sobre los Sindicatos, debe ser despojado de toda la fraseología pseudosindicalista con la cual se esfuerza por esconder su verdadera naturaleza.” (Gramsci y Tasca 1922). La expansión del *milieu del capitalismo industrial del siglo XX* se vio obligado a erradicar las normas, los órganos y los tejidos sociales nacidos en el seno de la cultura obrera, del mismo modo que el *milieu del capitalismo comercial del siglo XIX* se vio obligado a erradicar las normas, los órganos y los tejidos sociales de la cultura popular del siglo XVIII.

### 5.3 La biopolítica nacional-vitalista: la réplica inmaterial al materialismo.

En aquella época abrí los ojos ante dos peligros que antes apenas si conocía de nombre, y que nunca pude pensar que llegasen a tener tan espeluznante trascendencia para la vida del pueblo alemán: el marxismo y el judaísmo.

Adolf HITLER, *Mein Kampf*, 1925 (2003, 17)

El 20 de enero de 1927, Winston Churchill afirmará algo que seguirá teniendo efectos de verdad después de la Segunda Guerra Mundial, pero que después de la Segunda Guerra Mundial no se podrá enunciar de la misma manera:

Yo no podría sino sentirme encantado, como otros muchos lo están, por la gentil y sencilla atracción del Sr. Mussolini y su causa (...) Si yo hubiera sido italiano, estoy seguro de que me habría entregado íntegramente (*Whole-heartedly*) contigo desde el comienzo hasta el final en tu triunfante lucha contra los bestiales apetitos y pasiones del leninismo. Por ello agregaré una palabra sobre el aspecto internacional del fascismo. Externamente su movimiento ha rendido un servicio al mundo entero. (...) Italia ha demostrado que hay maneras de luchar contra las fuerzas subversivas, maneras que pueden llevar las masas populares, propiamente dirigidas, a apreciar y defender el honor y la estabilidad de una sociedad civilizada. Ha previsto el antídoto necesario al veneno ruso. De aquí en adelante, ninguna gran nación estará desprovista de un último remedio de protección contra el crecimiento canceroso del bolchevismo. (Churchill 1927; en Strachey 1933)

Por los efectos de la operación Gladio en Italia, que articulará a la CIA y al MI6, como en la operación Cóndor en Sudamérica, entre otras muchas obras del terrorismo de estado en la Guerra Fría, sabemos que la táctica de inocular, financiar y encubrir la actividad de células nacionalistas y paramilitares en el interior de poblaciones no terminó en 1945. Sin embargo, antes de 1945 la confianza depositada en el fascismo por quienes más tarde pasarán a ser los



líderes del mundo libre es algo constatable a plena luz del día, es decir, en los discursos públicos y en los periódicos de tirada nacional. En dosis controladas (cuando todavía se pensaba que la dosis era controlable), esas células cooperativas —formadas por cuerpos jóvenes, disciplinados, con uniformes impolutos y entregados en cuerpo y alma a la defensa de su nación—<sup>282</sup> parecían ser capaces de hacer con decisión lo que los estados maniatados por sus leyes no eran capaces de hacer. Un año antes, Gramsci había sido encarcelado. Diez años antes, la malignidad de las células socialistas y comunistas había aumentado exponencialmente al actuar como cajas de resonancia ideológica de la Revolución bolchevique de 1917. En Alemania, la escisión entre los socialdemócratas contrarios a la vía armada y las células revolucionarias comunistas del espartaquismo era ya absoluta. Los levantamientos de la USPD y el KPD de 1919 fueron rechazados rápidamente mediante el uso de los *Freikorps* (voluntarios nacionalistas que actuaban como anticuerpos en situaciones de alarma) por parte del ministro de defensa socialdemócrata Gustav Noske, que mataron a cientos de revolucionarios, incluidos los líderes del espartaquismo Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo. De este modo, la autodestrucción física y moral del ala izquierda del estado se ejecutaba mediante demostración de la eficacia inmunológica del nacionalsocialismo en la defensa de la salud pública. Sobrevolando estos acontecimientos, Roberto Esposito parafrasea a Jacob von Uexküll:

Amenazan la salud pública del cuerpo germánico una serie de enfermedades que, con referencia evidente a los traumas revolucionarios de la época, son identificadas con el sindicalismo subversivo, la democracia electoral y el derecho de huelga, todas ellas formaciones cancerosas que anidan en los tejidos del Estado llevándolo a la anarquía y a la disolución: «como si la mayoría de las células de nuestro cuerpo, y no las del cerebro, fueran las que decidieran qué impulsos se debe transmitir a los nervios» (Uexküll, Jacob Johann Baron von 1920, 46 en Esposito 2011, 30)

---

<sup>282</sup> En *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Stephan Zweig nos llama la atención acerca de este signo de distinción: “Pero luego, en las vecinas poblaciones fronterizas de Reichenhall y Berchtesgaden, adonde yo iba casi todas las semanas, de repente empezaron a surgir grupos de jóvenes, al principio pequeños, pero después cada vez más numerosos, con botas altas, camisas pardas y brazaletes chillones con la esvástica. Organizaban reuniones y desfiles, se exhibían por las calles cantando y vociferando, pegaban enormes carteles en las paredes y las pintarrajeaban con la cruz gamada. Por primera vez me di cuenta de que detrás de aquellas bandas surgidas de repente debían de esconderse fuerzas económicas poderosas o al menos influyentes en otros ámbitos. Aquel hombre solo, Hitler, que por aquel entonces pronunciaba sus discursos exclusivamente en las cervecerías bávaras, no podía haber organizado y pertrechado a aquellos miles de rapazuelos hasta convertirlos en un aparato tan costoso. Debían de ser manos más fuertes las que impulsaban aquel nuevo «movimiento», porque los uniformes eran flamantes, las «tropas de asalto», que eran mandadas de una ciudad a otra, disponían, en unos tiempos de miseria, cuando los verdaderos veteranos del ejército llevaban uniformes andrajosos, de un sorprendente parque de automóviles, motocicletas y camiones nuevos e impecables. Era evidente, además, que algún mando militar preparaba tácticamente a aquellos jóvenes (o, como se decía entonces, les inculcaba una disciplina «paramilitar») y que tenía que ser el mismo ejército del Reich, en cuyo servicio secreto desde el principio había estado Hitler como soplón, quien se ocupaba de darles una instrucción técnica regular con el material que gustosamente les suministraban”. Zweig 2001.

Las grandes amenazas a la salud pública cristalizaban sobre una superficie común que parecía registrar todas sus interferencias: las interferencia de lo político en el plano de la interacción económica. Estas inferencias emanaban del tipo de polarización social catastrófica que Polanyi identificó entre *dos funciones vitales* de las sociedades complejas: “Se usaba y abusaba de dos funciones vitales para la sociedad, la política y la economía, utilizándolas como armas en una lucha de intereses sectoriales. La crisis fascista del siglo XX surgió de este peligroso callejón sin salida” (Polanyi 2007, 220). El desajuste entre la inmunología jurídica —ejecutada a través de leyes y órganos institucionales disciplinarios— y la inmunología social comunitaria —ejecutada a través de normas incorporadas a los cuerpos y medida por signos de reconocimiento social indiferentes a su común pertenencia al conjunto de la ciudadanía—, produjo que la economía fuese vista como un instrumento de guerra. Por otra parte, la economía, encargada de satisfacer las necesidades reales de la población mediante la conservación de complejos equilibrios que no excluyen los beneficios particulares y colectivos, observará en la política una gran fuente de interferencias irracionales. Esta es la idea central de un texto titulado “Economía y política” que todavía hoy señala a una de las grandes fuentes inestabilidades crónicas del metabolismo social capitalista:

Se ha abierto un foso entre la economía y la política. Ese es, en palabras secas, el diagnóstico de esta época. Economía y política, esas dos formas de vida de la sociedad, se han vuelto autónomas y se hacen la guerra incesantemente; se han convertido en consignas en cuyo nombre los partidos políticos y las clases económicas expresan sus conflictos de intereses. ¡Hasta tal punto que izquierda y derecha se enfrentan en nombre de la democracia y de la economía como si las dos funciones de base de la sociedad pudieran ser representadas en el Estado por dos partidos diferentes! Los eslóganes siempre ocultan una realidad cruel. La izquierda se enraíza en la democracia y la derecha en la economía. Es precisamente así como la relación disfuncional entre economía y política se despliega en una polaridad catastrófica. Del ámbito de la democracia política emanan fuerzas que afectan a la economía, la perturban y la traban. La economía responde mediante un asalto general contra la democracia, que se supone encarna un antieconomicismo, irresponsable y nada realista. No hay hoy un problema más digno de interés para todos los hombres de buena voluntad. (Polanyi 2014, 53).

Sobre esta polarización —coincidente con la escisión de los dos mundos abiertos por la gubernamentalidad liberal de raíces y la socialista—<sup>283</sup>, podemos recapitular a grandes trazos

---

<sup>283</sup> La fragilidad de las monarquías constitucionales se pronunciaría como síntoma fundamental de la grieta que se abría bajo los pies de una institución nacida para la conservación de la unidad estatal: “Caídas como en Alemania y en Austria-Hungría o debilitadas como en Italia y España las monarquías constitucionales, quedó flotante en la posguerra un amplio espacio intermedio entre los «dos mundos», un espacio despertado políticamente ahora por la tragedia de la guerra, del que apenas se habían ocupado los socialistas, y del que sólo ocasionalmente habían tenido necesidad de ocuparse los grandes partidos liberales o conservadores dominantes”. Domènech 2019, 295.

el itinerario que tratamos de recorrer: a) la industrialización capitalista afirma la ruptura sociometabólica entre el campo y la ciudad; b) la aglomeración orgánica desencadena las tecnologías de la biopolítica liberal (productoras de individuos); c) el gobierno liberal de las poblaciones produce un estrés antropológico sobre las clases trabajadoras que da lugar a la formación de células cooperativas y revolucionarias que la disciplina liberal no logra descomponer; d) la incapacidad de la economía para generar un equilibrio entre las naciones europeas desemboca en la Primera Guerra Mundial; e) las “células patrióticas” y militaristas generadas durante los diversos conflictos nacionalistas y coloniales —células bélicas o fuerzas de combate, en todo caso— se conservan en el interior de los metabolismos sociales europeos en estado de latencia, y su *potencia inmunológica* es estratégicamente utilizada (y financiada) por los grandes representantes del capitalismo industrial con un objetivo: destruir las células socialistas y comunistas subversivas sin afectar a los tejidos económicos. Ese era el milagro de la quimioterapia de los *Freikorps* en Alemania y los *Camicie Nere* italianos, o el socialcatolicismo español, cuyo modelo de *totalidad* era *nacional* (ya fuese sobre la base de la raza, el estado, o la religión) y tradicional, es decir, basado en el modelo de la familia vertical y monárquica, no fraterna u horizontal.

Lo que, por nuestra parte, tratamos de poner de relieve es que la capacidad de estos movimientos para diferenciarse discursivamente de la gubernamentalidad liberal (no necesariamente para oponerse a una buena parte de sus postulados) y socialista (para erradicar cuerpo a cuerpo todas sus células y tejidos sociales) fue precisamente su capacidad para articular el holismo —que interpela a la unidad del cuerpo social— y al vitalismo, que hace coincidir su unidad con un destino o *telos* inmaterial y trascendente. Para el caso alemán, nuestro argumento quiere enfatizar que el programa nacional-vitalista del nazismo es una pieza central en la articulación geopolítica y biopolítica comprendida en el concepto de *Lebensraum*. Frente a la idea de que la “arianización” del pueblo alemán estuvo al servicio de los intereses monopolísticos de las finanzas y la industria alemana, consideramos que ambos fenómenos deben situarse al mismo nivel en términos de relación simbiótica: sin la diferenciación programática de una *biopolítica nacional-vitalista* los grandes capitales industriales, energéticos y financieros no habrían encontrado un programa ni un partido político que instrumentalizar para la defensa de sus intereses imperialistas y expansivos, y sin estos el programa político del nazismo no habría podido ir más allá de la propaganda ideológica.<sup>284</sup> Hablamos, por tanto, de “biopolítica nacional-

---

<sup>284</sup> “La propaganda no puede nunca alterar por sí sola las condiciones sociales y políticas; actúa junto a otros factores mucho más importantes. La propaganda nacionalsocialista no destruyó la democracia de Weimar, ni se hubiera podido salvar la república con la mejor contra-propaganda de los partidos y grupos democráticos

vitalista” para agrupar los programas biopolíticos que nacieron en contraposición a la contradicción formada por las dos biopolíticas liberales y socialistas.

### 5.3.1. Las células nacionalistas: la guerra latente en la inmunología social de la población.

En la nación tardía, Helmuth Plessner señala la que constituye a nuestro juicio una de las causas fundamentales por las cuales surgirá la historia de Alemania, sus élites sociales, sus clases medias se entregaron al proyecto social del nacionalsocialismo:

Nuestra evolución hacia el Estado nacional, retrasada según medidas occidentales y nunca incontrovertida, se realizó en una época de industrialización velozmente iniciada. Su poder desarraigador afectó a un mundo del más rico colorido, que vivía en tradiciones antiguas de cuño feudal y autoritario, y al que no le había sido dada la experiencia de la revolución política. (Plessner 1978, 9)

¿Qué significa que a una población no le haya sido dada la experiencia de la revolución política? Para responder a esta pregunta sin repetirnos debemos recuperar tres de las ideas fuerza de nuestra investigación. *Primero*, nuestra concepción de lo político como continuación y prolongación de la inmunología a través de dispositivos de gobierno. *Segundo*: en nuestro aparato teórico *revolución* no indica un corte en el interior de un esquema temporal progresivo, sino una *reubicación funcional* (Blumenberg) de los órganos sociales institucionales y de sus funciones con respecto al conjunto de los organismos humanos reconocidos jurídicamente como *miembros* del cuerpo social. *Tercero*, la idea de que toda reubicación de la disposición reticular de los organismos y los órganos sociales cristaliza en el desplazamiento de una metáfora absoluta por otra: de una comunidad Iglesia con la cabeza de Cristo (poder pastoral) al Estado compuesto de súbditos y con cabeza de soberano en la Edad Moderna (poder estatal), y de aquí a la nación en la que cada *ciudadano* (con todos sus apellidos: varón, blanco, europeo, burgués) tiene su propia cabeza y, por tanto, su cabeza no puede conducir a otro cuerpo sin violar el derecho de cada cuerpo a poseerse (Cf. Capítulos 3 y 4). En cualquier caso: “Aquí lo decisivo —dirá Plessner— no es lo que se descubre o se inventa, sino la disolución de un determinado marco de la vida humana concebido como intemporal; un proceso, no obstante, que no terminó de golpe, sino que, en continua renovación, vuelve a suprimir de nuevo cada constitución de la formación del marco de la vida posterior” (Plessner 2017, 103).

---

(...) La democracia se derrumbó, sobre todo, por la ineptitud del movimiento democrático y la fuerza de la reacción” Neumann 2014, 312.

En efecto: la experiencia de una revolución política es la condición de posibilidad de aceptar y reconocer como *proprios* los efectos de dicha revolución política; de no rechazar su bandera, sus instituciones, sus símbolos, sus signos de identidad. En suma, es la condición para que la *inmunología social* de una población —cultural, no institucional—, como *memoria inmunológica* encarnada en el cuerpo orgánico de las poblaciones, no rechace ideas, símbolos, leyes, instituciones o células trasplantadas de un metabolismo social a otro. Cabe recordar el discurso que dedica Robespierre a Napoleón el 2 de enero de 1792, donde le recuerda que no hay ilustración que pueda ser inoculada a pueblo alguno si este no está en condiciones históricas de asimilarla o sin la intercesión de la pedagogía:

El más vicioso de los gobiernos hallará un poderoso apoyo en los prejuicios, en los hábitos, en la educación de los pueblos. El despotismo deprava el espíritu de los hombres hasta hacerse adorar y hasta tornar a la libertad sospechosa y espantable por lo pronto. La más extravagante de las ideas que puede nacer de la cabeza de un político es creer que basta que un pueblo entre mano armada en un pueblo extranjero para que éste adopte sus leyes y su constitución. Nadie quiere a los misioneros armados, y el primer consejo que dan la naturaleza y la prudencia es rechazarlos como a enemigos (Robespierre 1792; citado en Domènech 2019, 108–109)

Una ilustración exportada a lomos de la sumisión militar por extranjeros puede hacer de la sumisión vernácula algo parecido a una liberación. Nada más probable a un sistema inmunológico (biológico o político) que la asociación de una invasión masiva de cuerpos extraños como cuerpos patológicos. Tanto la España que rechazó a los ejércitos franceses con la heroicidad conservadora de la inmunología plebeya (y trajo consigo de vuelta la tiranía de Fernando VII) como la Prusia cinco veces humillada por Napoleón: ambas fueron dos grandes víctimas de los efectos irreversibles de un *rechazo cultural* al invasor ilustrado, pues no solo rechaza al invasor, sino que también rechaza la ilustración, tiñendo las vetas de ilustración autóctonas en colaboracionistas, e instituyendo la anti-ilustración conservadora, nacionalista y reaccionaria en *lo propio* de la inmunología política de una nación. Podría decirse que la violencia particular que ejerce la nación portadora del universal siembra a su paso la legitimidad de la violencia de las naciones particulares que tratan de defenderse de aquella. O, mejor dicho, la larga sombra del imperialismo de Napoleón se extiende a lo largo de los nacionalismos del siglo XIX en el espíritu patriótico de las naciones humilladas e invadidas, y se encarna tanto en las milicias como en los ejércitos nacionales. De este modo permanece en estado de latencia: “el concepto de latencia alude al resto de lo pasado en el presente y a su potencia de reactivación” (Villacañas Berlanga 2016c, 7), hasta que un nuevo escenario bélico traiga al caudillo (un Franco o un Hitler) que la invoque señalando el *Kairós* o momento oportuno para la descarga de la violencia psíquica retenida a la espera de una presencia enemiga.

La figura de las *Freikorps*, nombre técnico de las células paramilitares alemanas, comunica el siglo XIX y el siglo XX alemanes como *forma* o *modelo* que permitirá al metabolismo social alemán producir células patrióticas de combate a gran velocidad. Estas *formas celulares* (que admiten veteranos de muy distintas guerras) ilustran a la perfección la existencia de una memoria histórico-inmunológica de los acontecimientos traumáticos de las poblaciones humanas. La forma de cooperación social cuyo contenido es siempre el mismo; el conjunto de cuerpos disponibles para hacer frente a un enemigo; cuerpos dispuestos a poner su propio cuerpo como barrera protectora frente al cuerpo del enemigo. Literalmente, cuerpos propios generados con miras a su utilidad frente a cuerpos extraños: *anticuerpos*.

Estos anticuerpos que serán fundamentales en el momento en el que los *nacional-vitalismos* programen la regeneración del cuerpo nacional, para lo cual deberán disponer las fuerzas regeneradoras contra las fuerzas dispersas de la degeneración. No se trata principalmente de matar, sino de regenerar y purificar la patria mediante la diseminación y replicación de *células nacionalistas militarizadas* que combatan sin piedad ni tregua a las células malignas del cuerpo social. Para este fin matar se torna el medio imprescindible para la defensa de vida nacional. Se trataba de auténticas *natural killer sociales*: células cooperativas diseñadas para actuar a gran velocidad sin pararse a diferenciar qué o a quién o atacaban. Stefan Zweig dejó un valioso testimonio de su forma de actuar en sus memorias de un europeo:

Era el método aprendido de los fascistas italianos, sólo que a base de una instrucción militar más precisa y sistemática, al estilo alemán, hasta el último detalle. A golpe de silbato los hombres de las SA saltaron como un rayo de los camiones, repartieron porrazos a cuantos encontraron a su paso y, antes de que la policía pudiera intervenir o los obreros se pudieran concentrar, ya habían vuelto a subir a los camiones y se alejaban a toda velocidad. Lo que me dejó boquiabierto fue la precisión técnica con que habían bajado y subido a los camiones, obedeciendo a un solo silbido estridente del jefe de grupo. Era evidente que cada uno de aquellos muchachos sabía de antemano, hasta los tuétanos, qué asidero debía usar, por qué rueda del camión y en qué lugar debía saltar para no estorbar al siguiente ni poner en peligro la operación. No se trataba en absoluto de una cuestión de habilidad personal, sino que cada una de las maniobras debía de haberse ensayado previamente docenas de veces, quizá centenares, en cuarteles y campos de instrucción. Desde el principio-y aquella primera experiencia lo demostraba-la tropa había sido adiestrada para el ataque, la violencia y el terror. (Zweig 2001).

Simplificando al máximo: las células capitalistas son productivas pese a los riesgos. Las células sindicales son aseguradoras pese a la producción. Las células nacionalistas-militaristas que nacen al calor de una guerra, son defensivas, pero no contra la muerte: sino con ella. Para ser dignas de su favor deberán generar una filiación íntima con la muerte, un noviazgo. La letra del himno de la Legión extranjera creada por España en Marruecos, *Soy el novio de la muerte*, nos muestra un ejemplo claro del significado de la latencia freudiana; una presencia

de la cual no se recuerdan sus orígenes: “Nadie sabía su historia, mas la legión suponía que un gran dolor le mordía como un lobo el corazón”.<sup>285</sup> Todo valor depende de un disvalor, del mismo modo que todo nacionalismo depende de elementos antinacionalistas respecto de los cuales el patriotismo pueda traducirse en militancia. Las células nacionalistas nacen con el objetivo de combatir lo impropio de una nación. En el caso de las células nacionales militaristas (dispuestas a la lucha armada), el ethos del guerrero exige la disposición para el combate a muerte y entregarse a él sin dudar ni calcular; su positividad es proporcional a la negatividad que rechazan; deben recordar lo impropio y retener en tensión su energía tanatológica hasta el encuentro cuerpo a cuerpo con el enemigo.<sup>286</sup>

Por estos cauces bio-históricos resulta tan absurdo identificar en el protestantismo el origen histórico del nacionalsocialismo como buscar en el cristianismo el origen histórico del franquismo. No es la religión: ¡es la guerra estúpido! O mejor: no es la latencia de un antisemitismo que se remontaría a Lutero por misteriosos subterráneos, sino la latencia del militarismo que se distribuye en el siglo XIX en el interior de ejércitos nacionales y se mantiene latente hasta la segunda guerra mundial. El desarrollo del concepto de *latencia* se encuentra en Freud vinculado al resultado de la represión tras el complejo de Edipo. Tal y como explica José Luis Villacañas Berlanga:

la dimensión de la latencia no sólo desea identificar un resto superviviente del pasado en el presente, sino también explicar su reemergencia. Funciona para dar cuenta del resultado a veces imprevisto o indomable del proceso temporal que relaciona el pasado y el presente, en cuanto que éste no tiene un origen transparente. Sucede así con la irrupción de lo siniestro, con la emergencia de la pulsión originaria o con la regresión arcaica (Villacañas Berlanga 2016c, 8–9).

Por ello es relevante destacar, como hacen Plessner y Villacañas, que ni España ni Alemania tuvieron revoluciones políticas modernas al modo de Francia o Inglaterra. En el caso de Alemania, su contacto directo con la modernidad encarnada por Napoleón debe remontarse a una fecha concreta, 1806, año fatídico en que la soberbia de Napoleón, ya advertida por Robespierre, produce no tres sino cinco humillaciones al narcisismo prusiano.

---

<sup>285</sup> La legión española, nacida en 1920 con el nombre de «Tercio de extranjeros» por las necesidades militares de la Guerra del Rif, estaba formada con voluntarios españoles y extranjeros (mercenarios que podían no aparecer en la lista oficial de bajas) que fueron dirigidos primero por el teniente coronel José Millán Astray (ideólogo de la legión), y más tarde por Valenzuela (1922-1923) y Franco (1923-1935), para ser después retomada por Millán Astray, icono del significado concreto de lo que significa *poner y perder el cuerpo* por la defensa de una patria inmaterial. Más tarde se convertirá en el jefe de la Oficina de Prensa y propaganda franquista en 1936. El himno de la legión “Soy el novio de la muerte” y el eco de su lema, *¡Viva la muerte!*, todavía resuena en la historia de la filosofía española por su célebre choque con Miguel de Unamuno.

<sup>286</sup> Como señala Cayuela, este elemento se reflejará en las instituciones psiquiátricas del régimen franquista: “Se trata de una psiquiatría que ensalza los «valores guerreros» del «hombre español», estoico, apasionado más que reflexivo, idealista y sobrio, que no teme a la muerte y que está firmemente convencido de la «empresa histórica» de la que forma parte, esa «unidad de destino en lo universal». Cayuela Sánchez 2009, 280.

Primero, Napoleón promete en una carta derrotar a Federico Guillermo III de Prusia (primera humillación) para después derrotarla efectiva y simultáneamente en dos batallas: la Batalla de Jena y la batalla de Auerstätt, en la que los ejércitos franceses pudieron hacer gala de su superioridad táctica en condiciones de inferioridad numérica (segunda y tercera humillación). El intercambio epistolar producido entre Federico Guillermo III de Prusia y Napoleón refleja muy bien el talante diplomático del joven emperador. Ante el avance de las tropas francesas el monarca prusiano escribe:

«Quiera el cielo que podamos llegar a un entendimiento sobre la base de dejaros en plena posesión de vuestra reputación, pero también dejar abierta la posibilidad de hacer honor a otros pueblos, que pondrá fin a esta fiebre de temor y esperanza, con lo que nadie puede contar en el futuro» [A lo que Napoleón responderá (reproducimos solo un fragmento)]: ¡Creedme, tengo unas fuerzas tan poderosas que todas las que vos tenéis no serían suficientes para negarme una victoria por mucho tiempo! Pero ¿por qué derramar tanta sangre? ¿Con qué finalidad? Yo le hablo a Su majestad como le hablé al Emperador Alejandro de Rusia después de la batalla de Austerlitz [..]. Señor, ¡Su Majestad será derrotado! ¡Despilfarraréis vos la paz de vuestra vejez, la vida de vuestros súbditos, sin ser capaz de aportar la más mínima excusa para mitigar todo esto! Hoy estáis vos con vuestra reputación sin tacha, y podéis negociar conmigo de un modo que vuestro rango merece, ¡pero antes de que pase un mes vuestra reputación puede ser diferente!» Citado en Cervera 2017.

Napoleón, haciendo uso de una arrogancia propia de un emperador que concebía la diplomacia como prueba de debilidad, en vez de reconocer la dignidad del enemigo derrotado, decide humillarlo una vez más instalándose en el palacio real (cuarta humillación). De aquí se sigue un acontecimiento simbólico importante: el encuentro de Napoleón con Luisa Augusta Guillermina Amalia de Mecklemburgo-Strelitz, la célebre “reina amada” de Prusia por su matrimonio con Federico Guillermo III, la convertirá en un símbolo espiritual de la resistencia al invasor francés: pocos tiempo después de suplicar a Napoleón unas condiciones de paz honrosas, Luisa de Mecklemburgo-Strelitz muere con 34 años el 19 de julio de 1810 por causas desconocidas que no tardarán en ser vinculadas a la ocupación militar. El corazón prusiano de Luisa, mártir nacional, no habría soportado el dolor provocado por la humillación. Desde entonces Luisa Mecklemburgo-Strelitz será simbólicamente elaborada como ideal conservador de la mujer, la madre perdida (la madre patria) cuyo sacrificio señala la deuda contraída por sus huérfanos.

Tras la Primera Guerra Mundial, con el Tratado de Versalles, el ejército regular de Alemania (el *Reichswehr*) queda limitado a 100.000 soldados. Junto al ejército regular, y como modo de burlar esta limitación, tanto los *Freikorps* como *Los cascos de acero* (*Stahlhelm*) servirán como fuerza de reserva militar clandestina que concentra al grueso de excombatientes y



ultranacionalistas que comparten la célebre teoría de la “puñalada por la espalda”.<sup>287</sup> Entre el 4 y el 15 de enero de 1919, estas células paramilitares son llamadas por la socialdemocracia que trataba de diferenciarse de la vía soviética para combatir la insurrección espartaquista. Entre ellos se encuentra Ernst Röhm (1887-1934), que ayudará a Hitler a reagrupar todas las células dispersas de la extrema derecha en torno a un único órgano de decisión, la *SA* (*Sturmabteilung*, o “Sección de asalto” o “Camisas pardas”) del Partido Nacional Socialista Alemán de los Trabajadores (NSDAP), fundado el 24 de febrero de 1920.

Una buena parte de la estrategia discursiva y propagandística de Hitler y Goebbels consistió en la racialización de una tradición prusiana que, como demostró Christopher Clark en su voluminosa obra *El reino de hierro. Auge y caída de Prusia, 1600-1947* (Clark 2016), lejos de ser eminentemente antisemita estaba caracterizada por su tolerancia religiosa. La tarea fundamental consistió en ubicar la pérdida de una edad dorada imaginaria —no histórica— como pérdida de una pureza racial originaria. La ruptura del metabolismo social entre el hombre y la naturaleza vuelve a entrar en escena, pero esta vez no es leída como pérdida de los medios de vida o de producción (óptica marxista), sino como lazo sanguíneo que comunica a un pueblo a la tierra en la que nace y trabaja.

En efecto, el uso simbólico de la Cruz de Hierro arraigaba en el conflicto franco-prusiano y acercaba a la figura de Luisa de Mecklemburgo-Strelitz (símbolo de la Prusia antinapoleónica y primera persona en recibir la condecoración). La asociación de la Cruz de Hierro al símbolo de la Prusia invadida conseguía vincular la humillación de Versalles (y la traición de los “materialistas”) con el romanticismo nacionalista prusiano-alemán. ¿Cómo racializar la tradición Prusiana? Respuesta: identificando la pérdida del arraigo a la tierra como contaminación sanguínea, y haciendo de la vida rural un círculo metabólico puro, idílico, armonioso y rural dentro del cual la sangre del trabajo agrícola retorna al organismo a través del alimento. Este es el rol fundamental desempeñado por la fórmula *Blut und Boden* (*Sangre y tierra*) que será diseminada por la propaganda Nazi como sinónimo de blancura aria a través de Ricardo Walther Oscar Darré (ministro del Reich de Agricultura y Abastecimientos entre 1933 y 1942) y autor del libro *Der Neuedel aus Blut und Boden*, publicado en 1930 (*La raza. Nueva nobleza de sangre y suelo*, 1994).

---

<sup>287</sup> En una postal austriaca de 1919 aparece una mujer judía con brazos y rostro con facciones masculinas empuñando un cuchillo a la espalda de un soldado alemán que porta el casco de metal característico. La leyenda de la *puñalada por la espalda* (*Dolchstoßlegende* / *Dolchstosslegende*) podría ser considerada hoy como uno de los “bulos” más nocivos de la historia de Europa. Muy diseminada en los círculos antisemitas del periodo entreguerras, afirmaba que Alemania había perdido la guerra por culpa de judíos e izquierdistas que habían saboteado los esfuerzos bélicos y negociado condiciones favorables a las élites a las espaldas del pueblo.

En *Nazi Ideology before 1933*, Barbara Miller y Leila J. Rupp (2014) han insistido en la importancia del elemento romántico presente en la idea de un destino nacional vinculado a la sangre y al suelo. Nótese que *Boden* aquí no señala al suelo muerto y artificial del espacio urbano, sino a la tierra viva, fértil y natural en la que el trabajo y la tierra regalan sus frutos al ser humano (Miller Lane y J. Rupp 2014). ¿Qué puede saber el intelectual ilustrado de este comercio íntimo con la Tierra? La imagen de un *metabolismo social circular* entre el *homo nationalis* y la naturaleza es el refugio de la pureza racial: dentro de este metabolismo el pueblo nacional solo se mezcla biológicamente con los frutos de su propio trabajo. Todo el proceso se ve arropado y protegido con las costumbres que el pueblo se ha dado a sí mismo.

Sigamos tirando de este hilo: si la pureza racial se garantiza en el comercio vertical (nacional) de la vida humana con la tierra fértil, ¿qué pueblo será por principio el pueblo más contaminado? Aquel que vague por la tierra sin laborar jamás con ella; aquel que trate solo con comerciantes, y comercia también con seres humanos; aquel pueblo monstruoso por carecer de nación, y, por tanto, proclive a la paz del mismo comercio que se expande contaminando todas las naciones que toca. El círculo se cierra sobre los ojos de Hitler al identificar la ruptura del lazo racial con la tierra con una raza tradicionalmente desarraigada, invasora y vagabunda: el pueblo judío.<sup>288</sup>

La escisión biológica entre la *nación* racial y el *estado artificial*, entre lo biológico y lo económico, entre el campo y la ciudad, entre lo necesario y lo contingente, tendrá el efecto característico de fundir la geopolítica y la biopolítica.<sup>289</sup> La unidad del destino ya no puede ser la formación del estado civil tal y como sucederá en la tradición francesa mediante la identificación directa del estado y la ciudadanía. Este inmaterial que constituye la totalidad biológica y escapa a la totalidad material de las partes *presentes* es la razón de la irreductibilidad

---

<sup>288</sup> Un momento decisivo del monólogo interno que Hitler mantiene en *Mein Kampf* culmina con la vinculación de los judíos, negociantes desalmados, con la escoria moral de la gran urbe, la prostitución y la trata: “Esta evolución mental se precipitó con la observación de otros hechos, con el examen de las costumbres y de la moral seguidas por la mayor parte de los judíos. (...) En Viena, como seguramente en ninguna otra ciudad de la Europa occidental, con excepción quizá de algún puerto del sur de Francia, podía estudiarse mejor las relaciones del judaísmo con la prostitución, y, más aún, con la trata de blancas. Caminando de noche por el barrio de Leopoldo, a cada paso era uno, queriendo o sin querer, testigo de hechos que quedaban ocultos para la gran mayoría del pueblo alemán, hasta que la Guerra de 1914 dio a los combatientes alemanes, en el frente oriental, oportunidad de poder ver, mejor dicho, de tener que ver semejante estado de cosas. *Sentí escalofríos cuando por primera vez descubrí así en el judío al negociante desalmado, calculador, venal y desvergonzado de ese tráfico irritante de vicios, en la escoria de la gran urbe.* No pude más, y desde entonces nunca eludí la cuestión judía” Hitler 2003, 40; la cursiva es nuestra.

<sup>289</sup> En la elaboración de su concepción política y social, el Nacional Socialismo integró elementos del Darwinismo social con ideologías nacionalistas y pan-germánicas. Por ello, Thomas Lemke la dificultad de hablar de una “concepción biopolítica coherente” más allá de las dos características decisivas: “en primer lugar, la fundación del programa biopolítico en higiene racial y «biología hereditaria» (Erbbiologie) y, en segundo lugar, la combinación de estas ideas con consideraciones geopolíticas” Lemke 2011, 12.

del todo nacional a la materia. La conexión entre Rudolf Kjellen —primer teórico en utilizar el término biopolítica— y el general Houshofer, quien tuvo contacto con Hitler a través de la mediación de Rudolf Hess, se vuelve en este momento históricamente relevante. El concepto de *Lebensraum* o espacio vital, muy cercano en sus orígenes al concepto de *hábitat*, arrastró consigo una dimensión existencial implícita en la vida de las poblaciones y en su relación con el espacio irreducible al materialismo mecanicista. Cuando Adolf Hitler señala en su *Mein Kampf* el error cometido al haber ensayado la solución de los problemas de subsistencia de la población alemana por la vía de la economía y no por la vía militar (Hitler 2003), Hitler hace referencia al supuesto derecho natural de las poblaciones más numerosas y vigorosas a sanar a través de la expansión bélica; por ello, acusó a los gobiernos alemanes anteriores hasta Bismarck de haber «subyugado la nación al materialismo». (Turner 1985). A ojos de Hitler, el ejército era la escuela de los grandes ideales nacionales —el gran depósito de latencias en busca de descarga—, mientras que la economía y la vida corriente era la escuela del materialismo: “Contrariamente a lo que ocurría en la vida corriente, saturada de codicia y de materialismo, el Ejército educó al pueblo hacia el ideal y hacia la devoción por la Patria y su grandeza. El Ejército fue una escuela de educación del pueblo unido, frente a la división de clases” (Hitler 2003, 171).

### 5.3.2. Los antifascistas como anticuerpos: la colonización de una ciudad inmuno-deprimida.

El 1 de mayo de 1933, nazis y obreros se manifiestan juntos en el nuevo “Día del trabajo nacional”. La socialdemocracia permite y anima a la manifestación conjunta con el objetivo de apaciguar la hostilidad latente. El 2 de mayo, Hitler y Robert Ley ejecutan el asalto fugaz de las SS a todas las oficinas sindicales de la SPD y la KPD en Alemania; ilegalizan los sindicatos socialistas y los absorben en el interior del Frente Alemán del Trabajo (el DAF o *Deutsche Arbeitsfront*), como forma de organización “sindical” del nazismo (Broszat 2012, 224; Domènech 2019, 431–433). A las pocas semanas cayeron también los convenios colectivos y el derecho a huelga.<sup>290</sup> En el agujero del sindicalismo libre y de los derechos laborales el DAF servirá a la realización de tareas esencialmente propagandísticas. La velocidad, la precisión y la extrema violencia con la que se llevó a cabo esta reubicación de los tejidos sindicales en tejidos nacionales es un ejemplo claro de ofensiva relámpago en el medio

---

<sup>290</sup> En España el desplazamiento de los órganos exosomáticos del sindicalismo por los órganos del partido único serán semejantes, con la diferencia de que estos no se reubicarán de cara a la integridad racial del cuerpo nacional, sino sobre las bases de su integridad religiosa: “Las Centrales Nacional-Sindicalistas, implantadas tras la promulgación de las leyes de Unidad Sindical y la de Bases de la Organización Sindical de 1940, pretendían asegurar, en efecto, la *disciplina social de los productores*, en base a la idea de «hermandad cristiana y falangista» entre empresarios, técnicos y trabajadores.” Cayuela Sánchez 2009, 276.

interno.<sup>291</sup> También señala la última y mortal ofensiva desplegada por el *nacional socialismo* contra los tejidos y órganos sociales que coordinaban la actividad cooperativa de las células socialistas. Más tarde, la *Gleichschaltung* (los procesos de sincronización/unificación y homogeneización que conformaran el nuevo cuerpo social o *Volkskörper*) medió la reubicación radical de los organismos y los órganos sociales: la *Hitlerjugend* (*Juventudes hitlerianas*) y la *Bund Deutscher Mädel* (*Liga de muchachas alemanas*) para las mujeres arias, alemanas y carentes de enfermedades hereditarias de entre 10 y los 18 años, o la *Kraft durch Freude* (“Fuerza a través de la alegría”) para los trabajadores, que se encargará de la organización política del tiempo libre y del bienestar de la población alemana.

Habida cuenta del éxito de esta reubicación funcional de todos los organismos del territorio para la conformación de un nuevo cuerpo social, una serie de cuestiones reclaman nuestra atención. Si la socialdemocracia alemana había producido al *tempo* de la industrialización alemana grandes tejidos sociales, sindicales y cooperativos; si el SPD tenía tanto apoyos como de hecho tuvo, ¿cómo es que el mundo obrero no resistió el avance social del nazismo? ¿Es que acaso el mundo obrero cambió del día a la mañana sus lealtades políticas confirmando subrepticamente la inestabilidad política de las mayorías sociales? ¿Acaso Hitler —conforme al tópico demofóbico— no ganó las elecciones democráticamente? O mejor: ¿existiría un umbral de riesgo democrático por exceso cuya superación significa la flexión autoinmune y autodestructiva de la democracia sobre sí misma? Una última vez: ¿Es el auge del nazismo la prueba inequívoca de que *demasiada democracia* puede ser tan peligrosa como *muy poca*? En *Nazismo y clase obrera*, Sergio Bologna muestra la importancia histórica e historiográfica de estas cuestiones en el devenir de la cultura política del siglo XX:

¿Por qué la clase trabajadora alemana no se rebeló con manifestaciones violentas (barricadas, huelgas generales, ocupaciones de fábricas o de estaciones, etc.) contra el poder hitleriano en 1933? ¿Por qué no se opuso con todas sus fuerzas en los años precedentes Estas interrogaciones forman parte del repertorio de falsos problemas y de mistificaciones que cierta historiografía ha producido para negar la realidad, esto es, que una parte del proletariado alemán, sobre todo en los grandes centros urbanos e industriales, organizada en parte por el Partido Comunista, pero dotados también de formas autónomas de autodefensa, intentó por todos los medios posible oponerse a los nazis en los últimos años de la República de Weimar, cuando las escuadras de acción de Hitler y las iniciativas sindicales de las células de fábrica nazis se mostraron cada vez más agresivas, conquistando palmo a palmo el territorio (Bologna 1999, 78)

---

<sup>291</sup> “Los dirigentes y todos los cuadros sindicales que aún permanecían en Alemania fueron arrestados y trasladados bajo custodia de las SS y las SA a campos de concentración. Todas las propiedades de las organizaciones obreras y populares fueron confiscadas”. Domènech 2019, 433.

En la sospechas que extienden estas preguntas se han hospedado un conjunto de hipótesis cultural e históricamente muy influyentes de las que es preciso precaverse. Entre ellas: la hipótesis de la «culpa colectiva», según la cual, el pueblo alemán en su conjunto (como el ser humano en el *Antropoceno*) sería el responsable del advenimiento del nazismo. Contra el peligro de este diagnóstico nos advierte Sergio Bologna: “La tesis de la culpa colectiva y de la consiguiente criminalización de todo el pueblo alemán no era otra cosa que la manera más solícita con la que los vencedores, y muchos ex aliados o ex simpatizantes del nazismo se eximían de sus responsabilidades por haber favorecido la llegada y la consolidación de Hitler al poder” (Bologna 1999, 8).

Junto a la hipótesis de la culpa colectiva se encuentra otro equívoco: aquel que vincula el nazismo al fortalecimiento inflacionario de la *forma-Estado moderna*. El nazismo como crecimiento indefinido del Estado al conjunto de la sociedad civil y el Estado como aquello que por definición siempre se afirma cuando la libertad individual es negada. Esta hipótesis se ha desplegado bajo dos formas principales: por la izquierda, la del nazismo como Estado capitalista, contra la que nos advierte Franz Neumann destacando la matriz corporativista — no estatal— del nacionalsocialismo.<sup>292</sup> Pablo López ha identificado el núcleo de su intervención:

Neumann defiende que el nacionalsocialismo se ha desprendido de los rasgos clásicos del Estado soberano moderno: monopolio de la producción de norma, monopolio del poder de dar muerte y garantía de racionalidad legal. Más bien, el Estado nacionalsocialista sería la forma política correspondiente al capitalismo de monopolios, adecuadamente pluralista como para permitir un amplio conjunto de intervenciones descentralizadas y discrecionales en el plano económico, punitivo y laboral (López Álvarez 2020, 165-166).

Mutación corporativista, por tanto, sin continuidad extensiva con los rasgos clásicos del Estado moderno, sino, al contrario, como reacción a la influencia de los movimientos obreros en los quince artículos recogidos en la Sección V de la constitución de Weimar, que protegían: “el reconocimiento del derecho obrero y el seguro y la protección de trabajadores (art. 9), el derecho a la protección de la maternidad (art. 119) y el desarrollo de un sistema gratuito de enseñanza obligatoria (art. 145)”, así como: “la organización de la vida social debe obedecer a «principios de justicia» [artículo 151], «con la aspiración de asegurar a todos una existencia digna del ser humano», y limita y condiciona la libertad económica; el artículo 153”.

---

<sup>292</sup> Dentro de la Escuela de Fráncfort se produce una importante divergencia entre la posición defendida por Friedrich Pollock en su artículo “State Capitalism: its Possibilities and Limitations”, de 1941. En Arato y Gebhardt 1978, o Max Horkheimer en “Autoritärer Staat”, de 1942, por un lado, y Franz Neumann, autor de *Behemoth: the Structure and Practice of National Socialism* (1942), Neumann 2014.

Y continúa: “El artículo 155, relativo a la reforma del suelo y la propiedad territorial, el artículo 156, que regula la capacidad de expropiación y socialización, el artículo 159, que asegura el derecho de asociación, o el artículo 161, que reconoce el derecho a la seguridad social (salud, vejez, maternidad)” (López Álvarez 2020, 170-171). En resumidas cuentas, el estado corporativo no prolonga el estado moderno, sino que contrarresta y subvierte las conquistas democráticas cristalizadas en la constitución de Weimar como “Estado de derecho” (*Rechtsstaat*) por su incompatibilidad con la constitución económica liberal, donde el derecho al trabajo y de libre asociación está materialmente subordinado al derecho a la propiedad. En este punto, López Álvarez nos remite a un memorable pasaje de Neumann localizado en un artículo de 1930, «Die soziale Bedeutung der Grundrechte in der Weimarer Verfassung»,

Si se examina el cuerpo de normas resulta entonces la siguiente imagen: El Estado liberal de derecho [*der liberale Rechtsstaat*] ve en la protección de la libertad y la propiedad por medio del aparato coercitivo estatal la tarea única del Estado. Se fundamenta en el concepto de la no intervención del Estado en favor de ninguna clase social; sin reconocer, naturalmente, que, como bien muestra Carl Schmitt, no existe en absoluto una diferencia fundamental entre intervención y no-intervención, pues, según ha notado Talleyrand, intervención y no-intervención quieren decir más o menos lo mismo. La no-intervención del Estado en una sociedad capitalista significa en verdad su intervención a favor de la clase dominante; significa que los económicamente fuertes pueden dictar a los económicamente débiles sus condiciones de existencia (Neumann 1978: 71; en López Álvarez 2020, 172).

Por la derecha, el argumento no se limita a sumir que la radical compatibilidad entre la forma Estado y el capital, sino que afirma su incompatibilidad afirmando que el exceso del primero genera un Estado socialista sin economía de mercado.<sup>293</sup> Contra esta lectura nos advierte Foucault en las memorables páginas de la *Nacimiento de la biopolítica* dedicadas a la crítica inflacionaria del Estado:

---

<sup>293</sup> La lectura ordoliberal se opone a la Escuela de Fráncfort. Como señala Foucault: “En contraposición a la Escuela de Fráncfort, la escuela de Friburgo no trata de contrarrestar el *irracionalismo racional* del capitalismo mediante una nueva forma de racionalidad social, sino recuperar la *racionalidad económica* que actuaba como una suerte de *Katejo* frente a la irracionalidad social del capitalismo” Foucault 2009b, 116. Más adelante, Foucault señala que lo que va a hacer la lectura ordoliberal es en buena medida invertir la tesis de Werner Sombart: “La sociedad capitalista impuso asimismo a los individuos un tipo de consumo masivo que tiene funciones de uniformación y normalización. Por último, esta economía burguesa y capitalista condenó a los individuos, en el fondo, a no tener entre sí otra comunicación que la que se da a través del juego de los signos y los espectáculos” Foucault 2009b, 125. El hombre unidimensional de Marcuse (1964), el análisis de los efectos sociales de la radio y la televisión en Adorno (1954)... En líneas generales, la matriz de estos discursos consistía en analizar los procesos de subjetivación propios de la cultura de masas como prolongación de los efectos de la mediación social del valor. En estos análisis, la uniformación y la pseudo-subjetivación aparece, entre otros, como uno de los efectos asociados al sistema de relaciones sociales capitalista. Según Foucault, el ordoliberalismo invierte ese esquema al remitir los efectos homogeneizantes al rechazo del individualismo y a la demanda de seguridad estatal: “Se trata Esos fenómenos de uniformización, esos fenómenos de espectáculo, están ligados al estatismo y el antiliberalismo, y no a una economía de mercado” Foucault 2009b, 126.

podríamos decir que lo que se pone en cuestión en la actualidad, y a partir de horizontes extremadamente numerosos, es casi siempre el Estado; el Estado y su crecimiento indefinido, el Estado y su omnipresencia, el Estado y su desarrollo burocrático, el Estado con los gérmenes de fascismo que conlleva, el Estado y su violencia intrínseca debajo de su paternalismo benefactor.... En todo caso esta temática de la crítica del Estado. (Foucault 2009b, 188)

Ambas hipótesis van a converger en la diagnosis del *colectivismo* como fenómeno *patológico*, como productor de anomia social, lo cual oculta la verdad histórica fundamental: que los movimientos obreros han sido tradicionalmente no destructores, sino productores de órganos jurídicos para la regulación de la vida *en común*. La necesidad de desracionalizar las demandas de mayorías sociales trabajadoras es la cara oculta de la psicología de masas. Como advierte Ernesto Laclau en *La razón populista* (2005), y en el interior del pensamiento político liberal del siglo XX, el *colectivismo* se convertirá en el signo catastrófico del manual de patología política contemporánea. Restaurando la vieja imagen del reflejo espasmódico que ya Thompson criticara en la historiografía marxista, la identificación del nazismo y del fascismo con los *movimientos de masas* introduce una y otra vez la misma cadena causal: las crisis económicas destruyen clases medias, masifican y proletarizan, aumentan el malestar social; los líderes carismáticos prometen la planificación estatal de la economía; las concesiones políticas a las masas en políticas económicas proteccionistas obstruyen el libre mercado, alteran los precios, dificultan el comercio; todo ello redundando en mayor malestar social y retroalimentación en bucle de los factores críticos hasta la catástrofe. En *Civitas humanas*, Röpke desplegó esta crítica contra el plan Beveridge:

cada vez más seguros sociales, cada vez más burocracia social, cada vez más confusión en los ingresos, cada vez más pegatina de estampillas y sellos, cada vez más aportes y contribuciones, cada vez más concentración de poder, ingreso nacional y responsabilidad en las manos del Estado que, de todas maneras, abarca todo, reglamenta todo, concentra y controla todo con el único resultado cierto de ejercer sobre la sociedad una acción aún más centralizada, destructora de la clase media, una acción de proletarización y estatización (Röpke 1943; en Foucault 2009b, 191)<sup>294</sup>

La incorporación de la sociedad civil al aparato estatal; las supuestas semejanza genético-totalitarias entre el gran estado nazi y el gran estado soviético —fórmula en la que, merece la pena recordarlo, se precipita Giorgio Agamben de la mano de H. Arendt al disolver todas las

---

<sup>294</sup> Este argumento se encuentra claramente desarrollado tanto en *Road of Serfdom* (1944) de Friedrich Hayek, escrito frente a la expansión de las políticas económicas keynesianas, así como en el texto de Wilhelm Röpke sobre el Plan Beveridge (hito fundamental de la biopolítica del bienestar y de los planes de seguridad social en la Europa de posguerra): «Das Beveridgeplan»<sup>294</sup>. En este texto, Röpke advierte a los ingleses: “lo que están preparando con su plan Beveridge no es más ni menos que nazismo. Por un lado, combaten en el plano militar contra los alemanes, pero desde un punto de vista económico y por lo tanto político no hacen sino repetir exactamente sus lecciones” Citado en Foucault 2009b, 122. Pese a esto, en el capítulo 6 retomamos este problema para mostrar las profundas diferencias entre la Escuela de Friburgo respecto de la Escuela Austriaca y la Escuela de Chicago.

biopolíticas en una Gran Biopolítica moderna—; la identificación semiautomática de las patologías sociales con excesos estatales denominada por Foucault la “descalificación general por lo peor” (Foucault 2009b, 190); o la “elisión de lo real y lo actual en nombre del dinamismo intrínseco del Estado”, en la medida en que este siempre autoriza a encontrar “algo así como un parentesco o un peligro, algo así como el gran fantasma del Estado paranoico y devorador” (2009b, 190). Todos estos rasgos que Foucault vincula a la *fobia al estado* no pueden dejar de ser la *fobia al demos* psicológicamente infantilizado, manipulable y acrítico, el pueblo que, ante los cantos de sirena de un líder carismático y autoritario, pierde toda capacidad de autocontrol y de sujeción a valores morales. Como el *hambre* que generaría las espasmódicas insurrecciones plebeyas criticadas por Thompson para el análisis del siglo XVIII, Hitler habría sido capaz de despertar a la bestia horizontal seduciéndola con su oratoria, excitándola con la identificación del enemigo común. Para ello, podría decirse simplificando al máximo, Hitler solo habría tenido que resignificar el odio al burgués en odio al judío-burgués, y el amor a la igualdad social en amor por un concepto racial de igualdad.

El problema (señalaba Bologna en el primer pasaje citado), es que todas estas hipótesis ocultan la lenta carcoma bélica del tejido social, obrero y sindical por las células nacionalsocialistas, la crisis económica y las leyes jurídico-inmunológicas que, por un lado, bloqueaban la posibilidad de la resistencia a la diseminación sociometabólica del nazismo, y por otro, permitían que esas células circularan como *células propias* de la república. En efecto: para entender la centralidad política de estas clases medias debemos recordar que el periodo posterior a la Gran inflación de 1924, los llamados «años de Oro» de Weimar (1924-1928) produjo una gran desigualdad entre una nueva burguesía enriquecida y una clase obrera deprimida.

En este período no sólo las condiciones materiales de la clase obrera no mejoraron, sino que se realizó un sistemático y selectivo despido de las fábricas de los cuadros sindicales militantes del Partido Comunista y de los delegados obreros socialdemócratas más combativos”. (Bologna 1999, 66)

Esta situación desemboca en una composición del Partido Comunista de un ochenta por cien de parados, es decir, de una situación en que los miembros del partido no podían apenas ejercer presión sindical. Sin embargo, dado que los parados constituían el treinta por cien de la población (1999: 67), el paro había debilitado a los sindicatos, y los movimientos obreros (USPD y KPD): “se vieron privados de capacidad para ejercer un poder real dentro de la sociedad” (Bologna, 1999: 68). Las relaciones entre un Partido Comunista socialmente desempleado y en fuera de juego institucional, y un Partido Socialdemócrata que hasta 1932



seguiría considerando el movimiento bolchevique como principal amenaza de la democracia weimariana (Bologna 1999),<sup>295</sup> se harán pedazos en las huelgas y manifestaciones convocadas por comunistas y sindicatos del Primero de Mayo de 1929 con la brutal represión del gobierno socialdemócrata. El choque se saldó con treinta muertos, doscientos heridos y mil doscientos detenidos. O mejor, se saldó con: “[el] trauma que dividió a la clase obrera y que sucedió en vísperas del enfrentamiento final con las milicias nazis” (Bologna 1999, 81).

Para este momento la escisión entre las clases medias propietarias —cuya demanda principal suele ser la mejora de su estatus social y la conservación del orden que en que se enmarcan esas aspiraciones— y el proletariado alemán ya se reflejaba electoralmente: el voto nacionalsocialista subía en las zonas con menor desempleo y el comunista se concentraba en ciudades industriales y portuarias con mucho desempleo (Bologna 1999, 82). Sin embargo, el límite de las resistencias de los comunistas al avance de las escuadras de asalto nazis estaba sujeto a las condiciones de las subvenciones de asistencia al desempleo. La diseminación celular espacial del nazismo en el *milieu urbano* de los barrios obreros avanzó, calle por calle, y taberna por taberna, a través de espacios sociales activamente antifascistas,<sup>296</sup> pero económica y políticamente deprimidos: sin fuerzas para hacer frente a una amenaza que no venció por pasar ideológicamente desapercibida ni por seducir repentinamente al *Volk* alemán, sino por contar con un músculo paramilitar y financiero mucho más fuerte que el de sus adversarios:

¿Qué táctica utiliza el Partido Nazi para penetrar en los barrios obreros? Uno de los momentos más significativos de la «batalla por Berlín» fue la llamada campaña por el control de las *Kneipen*, esto es, de las tabernas. Los barrios obreros berlineses estaban habitados entonces esencialmente por familias de parados (en algunos de estos barrios había una tasa de paro del 75 por 100). Estos parados no sabían adónde ir durante el día y frecuentaban las tabernas. Éstas siempre han desempeñado una función importante en la historia del proletariado como puntos centrales de socialización proletaria y terminaron siendo sedes de encuentro y de intercambio político, cruce de circuitos de información y lugares donde se organizaban acciones e iniciativas. Las tabernas de los barrios populares, desgraciadamente, tenían entonces una clientela que consumía poco y lo poco que consumía, de vez en cuando, no lo pagaba. Las tabernas se arriesgaban a quebrar (...)

---

<sup>295</sup> En comparación con el nazismo emergente, no es que el Partido Comunista tuviese muchas posibilidades de articular una revolución política. La unidad revolucionaria de la izquierda había quedado anulada desde la fractura histórica entre comunistas y socialdemócratas tras el asesinato de los líderes espartaquistas Rosa Luxemburgo y de Karl Liebknecht.

<sup>296</sup> En su fascinante crónica de la resistencia social al nazismo, Bologna se apoya en las investigaciones de Eva Rosenhaft publicadas en su libro *Beating the fascists? The German communists and political violence 1929-1933*, de 1983, y en *Organizing the «Lumpenproletariat»: cliques and communists in berlin during the Weimar Republic*, sexto capítulo de un libro colectivo de 1982 recientemente reeditado: *The German Working Class 1888-1933. The Politics of Everyday Life*, Evans 2020 En esta línea, Bologna rescata cifras difíciles de obviar. Por ejemplo, el *Kampfbund* (Grupo de lucha contra el fascismo): “a finales de 1931 había llegado a tener 100.000 inscritos y que en el mismo período contaba en Berlín con unos 7.000 militantes” Bologna 1999, 82

Los nazis adoptaron la táctica de convencer a los gestores de las tabernas diciéndoles que si se ponían de su parte podían contar con ganancias seguras. En muchos casos esta táctica tuvo éxito y la taberna se transformaba de sede de encuentro de simpatizantes comunistas en lugar de encuentro de activistas nacionalsocialistas. (Bologna 1999, 86)

Es aquí donde Plessner y Bologna convergen: la desactivación de la inmunidad comunista contra los nazis se agotaba mientras las clases medias —frustradas y descontentas al haber perdido toda ilusión de ascenso social (Bologna, 2006, p.31)— se encontraban desorientadas y desclasadas por su pertenencia a aparatos de estado que habían nacido para responder a necesidades más técnico-administrativas que culturales o políticas. La clase media alemana, obligada a comparecer y a identificarse en la vida pública conforme a la costumbre y al rol laboral que desempeñaba (Plessner 1978), estaba organizada socialmente en torno a la profesión y el consumo, y en general, se sentía radicalmente extrañada con las nuevas formas culturales de las vanguardias. La profundidad histórica de este extrañamiento facilitó que en las elecciones de 1930, que darían comienzo a la sexta y última legislatura de la República de Weimar, el triunfo electoral de los socialdemócratas (SPD) se viera eclipsado por el abrumador ascenso del NSDAP, quien multiplicó por siete sus resultados de las anteriores elecciones obteniendo un 18,5% de los votos, convirtiéndose en la segunda fuerza política de la república. El partido comunista de Alemania (13,5%) también había crecido considerablemente, evidenciando la polarización social ulterior a la recesión económica motivada por el crac del 29. Junto a estos, el Zentrum mejoró ligeramente sus resultados, pero sin ganar fuerza (11,2%), y el DNVP se desplomó mientras era absorbido junto a sus milicias paramilitares (*Stahlhelm*) por el NSDAP, proceso de reubicación de la extrema derecha alemana que culmina en 1933. En cualquier caso, la ingobernabilidad de un sistema político demasiado fragmentado, la debilidad de los partidos democráticos (ni reaccionarios ni revolucionario), la polarización social y la recesión económica favoreció que no fuera la reacción de la inmunidad institucional la que determinara el desenlace, sino la inmunidad social: la fuerza del Partido Nazi para coaccionar a sus enemigos y movilizar a todas sus células sociales. Todo ello culminará con la quema del *Reichstag* el 27 de febrero y con el decreto de emergencia (Ley habilitante de 1933) firmado por Paul von Hindenburg y promovido por Hitler para acabar con la subversión de los comunistas. Aquel incendio era la señal inequívoca de un caos nacional: la constatación de un estado de guerra autoinmune que amenazaba con desintegrar la nación alemana. Esto requería de una cirugía férrea que barriese del mapa las patologías sociales para traer de vuelta la salud nacional. La ley de 1933 instituyó al Partido Nazi de Adolf Hitler con poderes jurídicos para llevar la operación a cabo.

### 5.3.3. Biología aplicada: la purificación del cuerpo nacional.

El rol desempeñado por los médicos en el nazismo fue el de una militancia política activa: el gremio de los médicos profesionales, a diferencia de una buena parte de las clases populares, desempeñaron con ejemplar entrega la inmensa tarea que les había sido encomendada. Se trata de una cuestión conocida y muy bien documentada (Lifton 1986; Proctor 2002), y que ha servido para disipar la tentación de asociar la barbarie moral a la ignorancia y a la pobreza. Esto no quiere decir, como destacan tanto Lifton como Roberto Esposito, que los médicos nazis carecieran de ética: su compromiso ético estaba científicamente y políticamente vinculado a la salud del cuerpo alemán (*Volkskörper*), sanguíneamente unificado, dentro del cual los individuos no podían ni debían comportarse como propietarios de su propio cuerpo. Así lo dictaba el influyente manual de Rudolf Ramm *Ärztliche Rechts- und Standeskunde: Der Arzt als Gesundheitserzieher*, recientemente traducido (Ramm y Cooper 2019), de la Universidad de Berlín, donde se presenta el deber del médico de hacer con los seres humanos lo que Mendel con sus guisantes: ser un *cultivador de genes*, un eugenista militante y activo (Perper y Cina 2010, 63). Al mismo manual refiere Lifton en su monumental *The Nazi Doctors* en un pasaje que merece la pena detenerse:

El médico debía preocuparse por la salud del Pueblo (*Volk*) incluso más que por la enfermedad individual, y debía ser formado para sobreponerse al viejo principio individualista del derecho al propio cuerpo y abrazar, sustituyéndolo, el deber de estar sano. Johan S. me habló con orgullo acerca del ser un “doctor del *Volkskörper*” y de “nuestro deber... con la colectividad. El manual de Ramm también especificaba que el doctor debía ser un militante biológico, “un atento soldado biológico” viviendo bajo “la gran idea de la estructura biológica del Estado Nacional Socialista”. Por ello sostenía que el “Nacionalsocialismo, a diferencia de cualquier otra filosofía política o del programa de cualquier otro partido político, se comprende en armonía con la historia y con la biología humanas”. Los médicos podían emocionarse por ese mensaje. Dr. S, por ejemplo, describe haberse unido al Partido inmediatamente después de escuchar al Delegado Líder del Partido Rudolf Hess decir, en un meeting de masas en 1934: «El Nacionalsocialismo no es sino biología aplicada». Como responsable de la organización médica del nazismo, este doctor se comprendía a sí mismo principalmente como difusor de un mensaje biológico: «Quisimos poner en práctica las leyes de la vida, que son biológicas» (Lifton 1986; la traducción es nuestra)

El punto que nos interesa destacar es el siguiente: de la totalidad hermética del cuerpo racial alemán se deduce la exterioridad absoluta del enemigo biológico. Es decir: si el marxismo situaba en el *presente histórico* de la cooperación socioeconómica el espacio en que se verifica la escisión del cuerpo social en clases el holismo nacionalsocialista sitúa en el *origen biológico* el cierre de su unidad racial. Es decir: el holismo como garantía de la *unidad racial* se refugia en el pasado-presente. De ahí que la genética (pasado-presente; *herencia*

*biológica*) instituya discursiva e institucionalmente a la raza como capital biológico que el Estado médico-policial debe administrar. A este respecto, Giorgio Agamben nos advierte sobre la centralidad de los trabajos de Ottmar von Verschuer (1896-1969): biólogo y genetista alemán, director del Instituto de Biología Genética e Higiene Racial entre 1935 y 1942, promotor convencido de los beneficios de la esterilización masiva, maestro de Josef Mengele, y pionero intelectual de las teorías del capital humano. Las referencias de Agamben provienen de un libro importante, *État et Santé: L'image héréditaire de l'homme* (1942) [Estado y salud: la imagen hereditaria del hombre]:

Sólo a principios de nuestro siglo se ha llegado, en Alemania, basándose inicialmente en teorías de cuño netamente liberal, a tomar en consideración el valor de los hombres y a definirlo (...) Así, mientras Helferich ha estimado en 310 mil millones de marcos la riqueza nacional alemana, Zahn ha hecho observar que, al lado de esta riqueza material existe una «riqueza viviente» valorable en 1.061 miles de millones de marcos (Verschuer et al. 1942, 31; en Agamben 2013, 183)

Nos estamos aproximando a una síntesis lógica de la biología y la economía... La política tendrá que estar en condiciones de realizar de manera cada vez más precisa esta síntesis, que hoy apenas está en los inicios, pero que permite ya reconocer, como un hecho ineluctable, la interdependencia de estas dos fuerzas (Verschuer et al. 1942, 48; en Agamben 2013, 183)

Es importante cuestionar la simplificación consoladora según la cual el nazismo *abusó* de la ciencia o hizo un uso ilegítimo (ideológico) de la misma. Contra esta idea, que desdibuja la potencia del arsenal epistemológico movilizad por el estado nazi, resulta imprescindible la precisión que nos ofrece Agamben: “la relación entre la ideología nacionalsocialista y el desarrollo de las ciencias sociales y biológicas del momento, en particular el de la genética, es más íntimo y complejo y, a la vez más inquietante” (Agamben 2013, 184). En efecto, la investigación genética ofrecerá la estructura y el modelo conceptual que debía orientar el trabajo biopolítico del nazismo. Aquella permitía remitir la forma de la totalidad realizable a los orígenes frente a la dimensión de *futuro* contenida en la promesa emancipadora del socialismo marxista. Al proyectar la verdad al origen que se refleja en el presente, señalaba al elemento inmaterial no capturable por la distribución socioeconómica de los organismos y los órganos sociales instituidos: “La raza —escribe el director del instituto de Antropología *Kaiser Wilhelm* Fritz Ernst Fischer— no está determinada por el ensamblaje de una u otra característica que sea posible medir, con ayuda por ejemplo de la escala de colores... La raza es herencia genética y nada más que herencia” (Verschuer et al. 1942, 84). Al ubicar en el pasado una *forma generativa* cuya degeneración solo acontece sobre la superficie de las fricciones/relaciones sexuales y biológicas —no en el trabajo codo-a-codo en la fábrica— el *destino común* permanece

enclaustrado en el destino biológico de los pueblos e indiferente a las relaciones socioeconómicas.

Tiene sentido preguntarse: ¿autorizaba la ciencia biológica de la época una comprensión genética de la especie humana compartimentada en razas? Sí y no. Captar el intersticio es lo importante. De acuerdo con las teorías genéticas de la época, —escribe Agamben (2013, 185)— el concepto de raza refiere al “grupo de seres humanos que presentan una cierta combinación de genes homocigóticos que faltan en los otros grupos”. Tanto Fischer como Verschuer, al igual que Hitler, eran perfectamente conscientes de que la pureza racial en estos términos es prácticamente imposible de identificar. Ahora bien, lo que no impide ni obstaculiza esa dificultad es que la pureza se transforme en el ideal regulativo que, por un lado, transforma la *historia biológica de las razas* en la historia de una riesgosa exposición a la contaminación biológica, y por otro, despliega al futuro un proyecto milenario: la recuperación política de la pureza racial original. Por ello, acierta Thomas Lemke al destacar para la concepción nacionalsocialista del estado la permeabilidad biopolítica entre lo vital y lo material. Es decir: aunque el *plan oculto* no es directamente conmensurable con la materialidad orgánica de la población (exige pasar por el reconocimiento del origen), el poder político tiene en su mano el utilizar herramientas que, interviniendo sobre dicha materialidad orgánica, sea capaz de adecuar su política a la realización/culminación de dicho plan. En eso se basa la guerra biológica en la que se inscribe a sí mismo el nazismo: en la existencia de una teleología racial no determinista. La purificación racial es un deber ineludible, pero su cumplimiento está sujeto a contingencias. Principalmente, a la posibilidad de la victoria militar en el ámbito de la política exterior y al éxito de las campañas sanitarias, pedagógicas e higiénicas en el interior de la nación.

A juicio de Lemke, la primera característica del nazismo es el holismo racial: la idea de que los sujetos de la historia no eran individuos, grupos o clases, sino comunidades herméticas (*self-enclosed*) que compartían herencias genéticas clasificables en el interior de una jerarquía de razas. En segundo lugar, la ideología nacionalsocialista se apoya en la creencia de que los problemas sociales y políticos podían ser en último término atribuidos a causas biológicas comprendidas como hechos históricos y espirituales no deterministas (Lemke 2011, 11). Como resultado, la educación y la voluntad de poder jugaban roles centrales en la vigorización de individuos y colectivos. A partir de aquí, Lemke señala al que puede ser considerado el rasgo vitalista central del nacionalsocialismo: la articulación de la inmanencia biológica y la trascendencia racial; lo orgánico y lo metafísico; la “idea

de la vida vinculada al poder del destino y a los orígenes míticos” y la convicción de que los hechos biológicos podían ser activamente modificados (Lemke 2011, 11).

Como la policía y el soberano —pero fundiendo la policía (que se relaciona con las bondades de la nación) y la política (con sus enemigos)—<sup>297</sup>, el cuerpo médico fue la prolongación del cuerpo del Führer, a cuya salud y comportamiento ejemplares se aludía como modelo a imitar.<sup>298</sup> Así, la biopolítica nazi, entendida como el conjunto de políticas activas orientadas a la promoción positiva (no tanatopolítica) de la salud del cuerpo alemán, promovió el ejercicio físico y las dietas saludable, libres de residuos petroquímicos y conservantes, y desarrolló fuertes campañas antitabaco (Davey Smith et al. 1994). En el plano de la sexualidad, Johan Chapaoutot destaca la obsesión del nazismo con la derrota bélica sexual/demográfica como preocupación proporcional a la militar, por la cual debía ser culturalmente desechado (la opinión es del mismo Hitler) el prejuicio contra el hijo ilegítimo. Es decir: la *familia*, como célula reproductora (no productiva) característica de la biopolítica liberal, no podía ser aceptada como escisión compartimental del cuerpo nacional socialista. La idea de un hijo ilegítimo que naciera de la cópula entre dos organismos arios debía ser pedagógicamente desechada.<sup>299</sup>

El envés de esta biopolítica promotora de la vida—la eugenesia y el genocidio como programas de higiene racial; la defensa de la vida del cuerpo nacional mediada por la destrucción de lo que aquello que la amenaza—, es señalado tanto por Foucault, como por Agamben o Esposito, quien recuerda las palabras pronunciadas por Himmler en Charkov: «Con el antisemitismo es como con la desinsectación. Alejar a los piojos no es una cuestión ideológica, es una cuestión de higiene» (Esposito 2011). Para Hitler, el antisemitismo venía

---

<sup>297</sup> “Al distinguir política (*Politiik*) y policía (*Polizet*), *Von Justi* asignaba a la primera una tarea puramente negativa (la lucha contra los enemigos exteriores e internos del Estado) y a la segunda una tarea positiva (el cuidado y el crecimiento de la vida de los ciudadanos). La biopolítica nacionalsocialista (y, con ella, buena parte de la política moderna, incluso fuera del III Reich) no es comprensible a no ser que se advierta que implica la desaparición de la distinción entre esos dos términos: la *policía* se hace ahora *política* y el cuidado de la vida coincide con la lucha contra el enemigo”. Agamben 2013, 186

<sup>298</sup> Javier Segura del Pozo rescata un fragmento de revista: “Hermano nacional socialista, ¿sabes que el Führer está en contra de fumar y considera que todo alemán es responsable ante todo el pueblo por todos sus actos y misiones, y que no tiene el derecho de dañar su cuerpo con drogas?” Citado en Segura del Pozo 2009b.

<sup>299</sup> “«Se hace indispensable un trabajo de pedagogía. Habría que darle instrucciones precisas a los escritores y artistas contemporáneos: será necesario prohibir las novelas, los relatos o las obras que pongan en escena dramas conyugales o las películas que traten al hijo extraconyugal como hijo de valor inferior, como hijo ilegítimo». Las palabras son del mismísimo Adolf Hitler recogidas por Martin Bormann en fecha tan tardía como el 29 de enero de 1944, cuando, a pesar de su posición cada vez más difícil, el Führer aún soñaba con ganar la Segunda Guerra Mundial. Y sin embargo... «La situación de nuestra raza después de la guerra será catastrófica, porque nuestro pueblo se enfrenta a una segunda sangría terrible en menos de treinta años. Lo más probable es que ganemos la guerra, pero la perderemos desde el punto de vista racial si no revolucionamos las ideas heredadas y las actitudes que de ellas se desprenden»”. Hitler, citado en Arjona 2018

aparejado a un acontecimiento histórico: “El descubrimiento del virus hebreo es una de las más grandes revoluciones de este mundo. La batalla en que estamos hoy empeñados equivale a la que libraron en el siglo pasado Pasteur y Koch [...] Sólo eliminando a los judíos recuperaremos nuestra salud” (Hitler en Esposito 2011, 187).

Para esta campaña de salud mortífera, destaca Foucault, lo característico del nacionalsocialismo es la generalización coextensa de los mecanismos del biopoder y del poder de dar muerte: “el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente, y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos” (Foucault 2010a, 223). La escisión del *continuum* biológico en razas se comprende en el interior de un sistema aislado en el que toda muerte es productora de vida y toda vida implica la muerte. La diseminación del derecho a hacer morir a cada una de las células sociales nos sitúa de nuevo frente a la extensión fisiológica de una inmunología jurídica que hace coincidir la muerte jurídica (la expulsión a las afueras de la comunidad conforme el modelo de la lepra) con la muerte biológica. Por esta razón —sobre el umbral de convergencia de lo jurídico con lo biológico— Foucault podrá concluir: “Sólo el nazismo, claro está, llevó hasta el paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero este juego está inscrito efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados” (Foucault 2010a, 223).

A juicio de Esposito (Esposito 2011, 177), la tesis de Foucault señala una singularidad que luego desdibuja en el cuadro general de las semejanzas estatales. Desde nuestra óptica, tanto Agamben como Esposito se apoyan en Foucault para señalar los problemas que sus enfoques les permiten resolver, para lo cual pasa por alto la incompletud evidente de la genealogía biopolítica del nazismo en el interior de las guerras biopolíticas, así como la necesidad de reconstruir su dialéctica histórica concreta. Es decir, cuando Hitler es definido como “el gran médico alemán” capaz de dar “el último paso hacia la derrota del historicismo y hacia el reconocimiento de valores puramente biológicos” (Esposito 2011, 178), Esposito solo puede ver (con una mirada flagrantemente teórica) que la biología es situada en contra de la filosofía: “esto marca la verdadera ruptura, en relación no sólo con un genérico pasado, sino con la biopolítica moderna misma” (Esposito 2011, 179). La tesis de Esposito es sintomática del tipo de operación a la que hemos tratado de presentar una alternativa. Véase: “Lo que siempre había sido una metáfora vitalista se torna realidad, no en el sentido de que el poder político pase directamente a manos de los biólogos, sino en el sentido de que los políticos adoptan los procesos biológicos como criterio rector de sus acciones.” Pero esto es falso: no *siempre* habían sido metáforas vitalistas, sino mecanicistas, primero, holistas, segundo, y

*vitalistas* como desactivación del conflicto entre las dos primeras. Así, Esposito identifica la ruptura filosófica con la biopolítica moderna y eclipsa la continuidad histórica de los conflictos biopolíticos.

Del mismo modo, cuando Agamben ve en el campo de concentración el *arquetipo* de la modernidad política sin atender a la pluralidad de las mediaciones epistemológicas en la biopolítica moderna, no duda en afirmar: “La novedad de la biopolítica moderna es, en rigor, que el dato biológico es, como tal, inmediatamente político y viceversa” (Agamben 2013, 187). El problema es que esto solo quiere decir lo que Agamben quiere decir cuando la expresión *dato biológico* significa algo unívoco. Sin embargo, tal y como hemos tratado de mostrar, el acceso al *dato biológico* está mediado por el modelo (atomicista, holista, vitalista) que lo interroga.

En ambos casos, ¿dónde está la utilidad inmunológica de las células nazis contra los tejidos del socialismo? ¿dónde está la continuidad entre la particularidad de la modernidad alemana, la humillación alimentada durante los periodos de inflación, o la continuidad genético celular entre los *Freikorps*, el NSDAP y las SS? Por supuesto, este es el modelo que hace conmensurable la multiplicación de las camisas pardas alemanas, las camisas negras italianas, y las camisas azules nuevas cara al Sol, que en boca de Gonzalo de Aguilera (encargado de las relaciones con la prensa extranjera durante el franquismo), anunciaban cuál era el programa tanatopolítico que debía restaurar la pureza religiosa de la nación española:

Tenemos que matar, matar y matar, ¿sabe usted? Son como animales, y no cabe esperar que se libren del virus del bolchevismo. Al fin y al cabo, ratas y piojos portadores de la peste. Ahora espero que comprenda usted qué es lo que entendemos por regeneración de España.. Nuestro programa consiste... en exterminar un tercio de la población masculina de España. Con eso se limpiaría el país y nos desharíamos del proletariado. (Casanova 2005, 46)

Por supuesto, una Iglesia nacional que sitúe un caudillo como cabeza de un Estado obediente y se proponga purificarse mediante el exterminio no de las práctica sino de los cuerpos, es a la teología cristiana lo que la genética nazi fue a la biología. Y podría decirse también que la identificación del corporativo italiano con la Roma Imperial es a la historia lo que la genética nazi a la biología o lo que el nacionalcatolicismo franquista al catolicismo. En cualquier caso, la raza aria y su origen racial escondido, el catolicismo fundante de la nación española en época de los Reyes Católicos o la Roma imperial sirvieron a un mismo propósito: situar un origen puro como destino nacional para legitimar la ejecución de un proceso de purificación/regeneración que debía llevarse por delante los tejidos sociales formados durante décadas por el cooperativismo político de las clases trabajadoras. En muchos lugares,



esto había significado la creciente capacidad de interferencia de los poderes democráticos en la economía —tanto en España como en Italia o Alemania, industriales y terratenientes de serán grandes aliados de las dictaduras militares—. <sup>300</sup> Así lo reconoció el mismo W. Churchill: ser la medicina idónea para combatir la multiplicación celular (cancerosa) del comunismo. No por casualidad, la *utilidad* de las células paramilitares como mecanismo destructor de células socialistas va a ser el mecanismo biopolítico que se prolongue más allá de 1945, al interior de la Guerra Fría. La diferencia fundamental va a consistir en la borradura del racismo biológico a favor de un concepto *abiótico de libertad*. La continuidad de la tanatopolítica en la defensa negativa de la libertad como prolongación de la Segunda Guerra Mundial en la Guerra Fría. Este, como veremos inmediatamente, uno de los elementos capitales en la progresiva transmutación de la biopolítica en una racionalidad política abiótica.

#### 5.4. La biopolítica anticomunista: del racismo a la defensa negativa de la libertad.

Una vez más hay que decir que incluso el mundo que ha sobrevivido una vez concluida la revolución de octubre es un mundo cuyas instituciones y principios básicos cobraron forma por obra de quienes se alinearon en el bando de los vencedores en la segunda guerra mundial. Los elementos del bando perdedor o vinculados a ellos no sólo fueron silenciados, sino prácticamente borrados de la historia y de la vida intelectual, salvo en su papel de «enemigo» en el drama moral universal que enfrenta al bien con el mal. (Hobsbawm 2000, 14).

Cabe afirmar que en este pasaje de Hobsbawm se encuentra encriptado el acontecimiento capital que va a definir la estructura de la guerra biopolítica en el siglo XX, principalmente, por el protagonismo que va a adquirir la política exterior de Estados Unidos en contraposición al bloque histórico de países que conforman la Unión Soviética. En este escenario, la reconstrucción de Europa (plan Marshall) y contención/destrucción de la forma de comunismo (que comienza en la conferencia de Yalta de 1945 y cristaliza públicamente en la doctrina Truman) que sobrevive a la Segunda Guerra Mundial, no son sino las dos caras (biopolítica y tanatopolítica) de la misma moneda. A partir de esta fecha, se reactiva lo que podríamos calificar la “paradoja del biopoder”, con la que Foucault clausuró el curso *Hay que*

---

<sup>300</sup> En España: “uno de los principales objetivos que perseguía la insurrección de julio de 1936 había sido, precisamente, la intervención e inversión de las tendencias en la distribución de la renta y las riquezas nacionales. Los salarios en aumento durante la Segunda República, los precios a la baja y la inseguridad jurídica en torno a la propiedad de la tierra generada por la reforma agraria, produjeron un descenso de los salarios empresariales y una grave disminución de la renta de la tierra. Fueron los empresarios y terratenientes quienes más se beneficiaron de la victoria franquista y por ello, los que más firmemente colaboraron en el mantenimiento de la «paz impuesta por las armas»”. Cayuela Sánchez 2009, 276.

*defender la sociedad*: “¿Cómo se puede hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo ejercer los derechos de la guerra, los derechos del asesinato y el de la función de la muerte si no es pasando por el racismo? Ese era el problema, y creo que sigue siéndolo”. (Foucault 2010a, 225).

Entre Foucault y Hobsbawm, denominamos *eclipse de la biopolítica* a la continuación de la tanatopolítica tras la anulación del racismo como justificación racional del derecho a matar como medio legítimo para la defensa de la vida. Esta anulación, que cristaliza en la borradura de todas las semejanzas entre los vencedores y los vencidos, consistirá en esconder bajo la alfombra de la esvástica todo aquello que trazaba puentes de identidad con la biopolítica nazi, condensada en el descubrimiento internacional de las proporciones del Holocausto. Por ejemplo, el Holocausto colonial y racial del liberalismo de los siglos XIX y XX, o los zoológicos que exhibían a los negros como animales desaparecen en 1930, pero las leyes de segregación racial de Jim Crow en Estados Unidos se prolongan desde 1875 hasta 1965. Lo mismo se podría decir respecto de la política racial y colonial de Stalin. Otro ejemplo importante es el del colaboracionismo político y financiero de importantes sectores industriales y financieros que, con una mano, celebraron la derrota la caída de Hitler y, con la otra, supieron guardar el debido luto por la ingente cantidad de vidas sacrificadas durante la segunda guerra mundial. Todos esos rumores del pasado debían ser (y en buena medida fueron) acallados por el estruendo de las marchas triunfales.

Quienes no fueron directamente nazis (aunque cooperaran con el nazismo, como hicieran la banca suiza o la empresa IBM)<sup>301</sup> podrán situarse junto a los buenos en la historia de la lucha entre el bien y el mal. Con todo, el problema que nos ocupa es mostrar la prolongación de la biopolítica en el interior de la Guerra Fría: periodo en que el derecho a matar biológicamente se ejecuta en nombre de una libertad polarizada que va a marcar la historia del siglo XX. En este sentido, queremos poner de relieve las dos caras de las tres décadas gloriosas del capitalismo (1945-1973). Por un lado, la *promoción del productivismo* (de las células

---

<sup>301</sup> Un hecho que ilustra la transformación del colaboracionismo en heroísmo retrospectivo: en 1934 el secreto bancario suizo queda sellado bajo protección del derecho penal, la primera en su género del período contemporáneo. Esta representa una innovación legal que constituyó el tercer pilar del desarrollo de los paraísos fiscales contemporáneos (Chavagneux y Palan 2007, 44). Desde entonces, Suiza se ha instituido como una gran máquina de diálisis financiera, capaz de borrar el rastro tóxico del capital y reingresarlo a la circulación libre de huellas. Según Alain Vernay, en la Cruz Roja del capital: “Suiza es la enfermería del dinero enfermo: allí acude este a buscar los cuidados y el reposo que necesita para acelerar su convalecencia antes de ponerse de nuevo en marcha” (Chavagneux y Palan 2007, 44). Aunque la banca suiza dijo haber fundado el secreto bancario en defensa de los judíos perseguidos, Sebastian Guex muestra que los orígenes del secreto bancario juicio en las presiones francesas de principios de la década de 1930. (Guex 2000). La ley emergió como reacción a la fuga de capitales que siguió al escándalo generado por la publicación de listas de evasores fiscales franceses perseguidos en Francia. Entre ellos, el director de *L'Ami du peuple!* (Chavagneux y Palan 2007, 44-ss).

sociales productivas) como mecanismo biopolítico para la producción del bienestar social va a alcanzar una escala sin parangón en la historia biológica de la especie humana. La expansión del industrialismo fordista y su estabilización como mecanismo biopolítico para la promoción de clases medias constituye la cara A de este periodo. Por otro lado, el viraje productivista de la Unión Soviética y la imposición de una cooperación férrea a todos los países comprendidos en el pacto de Varsovia (1955) se traduce en que, en términos biofísicos, el *productivismo industrial* (y la disciplina de trabajo industrial) se queda sin enemigos políticos. A ambos lados del muro de Berlín, y ante la larga sombra del enemigo comunista/anticomunista, la biopolítica productivista se instaura trágicamente como aquello sin lo cual ninguna de las fuerzas enfrentadas podría sobrevivir a su opuesta. La diferencia principal aquí no reside en el uso decidido de mecanismos autoritarios y encubiertos contra las mismas poblaciones que debían liberar, sino en el rol centralizado o descentralizado que debía desempeñar el poder jurídico-estatal en el control de la producción. Sobre el filo de esta diferencia debe comprenderse el modo en que Estados Unidos —dotado de una nueva vocación imperialista— propone al mundo un concepto de *libertad gubernamental* que terminará disociando los compromisos del poder político con la defensa de la vida de las poblaciones.

#### 5.4.1. Del organismo racial al sujeto existencial: la defensa negativa de la libertad.

Recuperemos una vez más la importante pregunta planteada por Foucault en la conclusión de *Hay que defender la sociedad*, ¿cómo prolongar el derecho de dar muerte cuando la compartimentación racial de la vida humana ya no permite matar al otro como la defensa de la propia vida? Es prácticamente imposible que Foucault llegara a entrar en contacto con el documento clasificado de la inteligencia estadounidense, de fecha del 30 de abril de 1948, que más tarde sería atribuido a George Keenan: “The inauguration of organized political warfare” [La inauguración de la guerra política]. Como si anticipara la hipótesis Nietzsche de Foucault, Keenan definió la guerra política del siguiente modo:

*La guerra política (Political warfare)*, es la aplicación lógica de la doctrina de Clausewitz en tiempos de paz. En su definición más amplia, el estado político de guerra es el empleo de todos los medios al mando de la nación ~~para la consecución de sus objetivos nacionales para expandir su influencia y autoridad y para debilitar a sus adversarios.~~ [sic] Dichas operaciones son a la vez abiertas y encubiertas. Ellas van de las alianzas políticas, las medidas económicas (como el ERP [European Recovery Program o *Plan Marshall*]), y propaganda “blanca” para las operaciones encubiertas como apoyo clandestino de elementos extranjeros “aliados”, guerra psicológica “negra” e incluso apoyo a las fuerzas de resistencia clandestina en estados hostiles (Kennan 1948; la traducción es nuestra)

Dos años antes, 1946, el mismo George Kennan (bajo el pseudónimo de Mr. X) enviaba su célebre *Long telegram* desde Moscú, titulado “Las fuentes del comportamiento soviético” donde caracteriza a la Unión Soviética como una estrella que sigue luciendo años después de morir; como un Estado que se apagaría lentamente si era contenido. Pero también como un movimiento que tenía como fuerza motriz de su propio funcionamiento un marxismo que justificaba toda crueldad y sacrificio en torno a un deber sin el cual ninguna de esas violencias habría tenido sentido: la expansión y emancipación del proletariado mundial. (Kennan 1946). Sobre los informes de Kennan ya se perfila la nueva racionalidad de la guerra: dado que existe una amenaza con aspiraciones de expansión mundial promovida desde el Kremlin, la contención mundial de esa amenaza debe ser encabezada por Estados Unidos tras el debilitamiento de Gran Bretaña. Tal es el principio que rige la doctrina Truman, donde ya constamos el desplazamiento de las *políticas de la vida orgánica* a las *políticas de la libertad ontológica*:

Creo que debemos ayudar a los pueblos a forjar su propio destino [...]. Cada nación debe escoger entre dos modos de vida opuestos. [...] Uno reposa sobre la voluntad de la mayoría y se caracteriza por sus instituciones libres, por un gobierno representativo, por elecciones libres, por la garantía del mantenimiento de las libertades individuales y por la ausencia de cualquier opresión política [...]. El otro reposa sobre la voluntad de una minoría impuesta por la fuerza a la mayoría. Se apoya en el terror y en la opresión, tiene una prensa y una radio controladas, unas elecciones truncadas y la supresión de las libertades personales (Truman 1947).

Entre el *Long telegram* de Kennan y la doctrina Truman expuesta en esta conferencia se encuentra la mediación importante de Clark M. Clifford<sup>302</sup> y de su ayudante George Elsey. Ellos debían elaborar un informe para Truman del informe de Kennan que se pudiera traducir en decisiones políticas concretas. Según cuenta Perry Anderson (2014), este discurso fue el resultado de la eliminación de varios borradores redactados por Clifford y Elsey en los que se afirmaba que Grecia ocupaba una posición geoestratégica fundamental para acceder al petróleo de Oriente Medio. Además, se señala que en Grecia existía una “tendencia global a alejarse del sistema de la libre empresa”, y continuaba: “si, por omisión, permitimos que desaparezca la libre empresa en otras naciones del mundo, la propia existencia de nuestra

---

<sup>302</sup> Durante dos décadas, Clark Clifford fue consejero de cuatro presidentes distintos: Harry S. Truman, John F. Kennedy, Lyndon B. Johnson y Jimmy Carter. Conocido miembro del *establishment* durante la Guerra Fría, fue un elemento central en la cadena de transmisión de información a los presidentes. Su relevancia en la Guerra Fría suele ser ubicada en este informe, titulado “Clifford-Elsey Report”, que estaría hipotéticamente en el origen de la Guerra Fría, la fundación de la OTAN, el plan Marshall y la Doctrina Truman. En el transcurso que comunica la Guerra Fría con la de Vietnam, Clifford es conocido por sustituir a Robert McNamara como secretario de defensa en 1968, quien pasó entonces a dirigir el Banco Mundial. Si a juicio de Robert McNamara Vietnam debía ser antes reducido a ceniza que el ejército de Estados Unidos humillado, Clifford señalará a Lyndon B. Johnson que no había posibilidades de ganar la guerra. Sobre la figura de Clark Clifford pueden consultarse la biografía de John Acacia 2009. Para un resumen sintético de la biografía: Donaldson 2011. La referencia a la postura de McNamara, públicamente conocida, proviene de sus memorias: McNamara y VanDeMark 1996.

economía y de nuestra democracia se verá gravemente amenazada”. Según Anderson, Truman rechazó estos borradores por ser demasiado explícitos: “Truman objetaba que de esta manera «da la sensación de que el texto no es más que un folleto para promocionar las inversiones» y Acheson se aseguró de que no se descubriera el pastel” (McCormick 1995; en Anderson 2014, 50).

Desde estos informes clasificados resulta sencillo narrar la larga historia de la *libertad* (de empresa) como aquello que la “forma de vida” estadounidense debe defender a toda costa frente a la expansión de un comunismo concebido como su absoluto contrario (y principal competidor geopolítico). Más allá de Kennan: el hecho de que Robert McNamara (veterano y acérrimo anticomunista) fuese, primero director General de la multinacional automovilística Ford; después Secretario de Defensa encargado de dirigir la guerra contra Vietnam y posteriormente presidente del Banco Mundial entre 1968 y 1981 es un ejemplo ilustrativo de la continuidad entre la guerra y la economía mundial.

Su labor es fundamental para comprender los orígenes de la *razón neoliberal* como racionalidad de gobierno que organizará la sustitución (reubicación funcional) del intervencionismo militar por la deuda. La producción de naciones endeudadas pasará a ser la correa gubernamental que permite delegar en gobiernos autóctonos (menos susceptibles de ser rechazados por las propias poblaciones como *colonizadores*) la administración de su propia explotación. Eric Touissant (portavoz de la red internacional del Comité para la abolición de las deudas ilegítimas) y Damien Millet nos ofrecen una valiosísima panorámica de la labor desempeñada por McNamara en el Banco Mundial:

McNamara es nombrado presidente del Banco Mundial, donde se va a comportar como un misionero, continuando la campaña anticomunista. Su llegada marca un giro significativo en el Banco Mundial que da un acelerón a la deuda, al utilizarla como una verdadera arma geopolítica. De 1968 a 1973, el Banco Mundial concertó más préstamos que durante todo el periodo 1945-1968. Se incitaba a los países del Sur a pedir préstamos masivamente, para financiar la modernización de su aparato de exportación y para vincularles más estrechamente al mercado mundial. De hecho, McNamara empuja a los países de Sur a someterse a las condiciones asociadas a estos préstamos, a aceptar infraestructuras inútiles, presupuestos sociales insuficientes, a construir grandes presas ruinosas en un medioambiente saqueado, a deudas colosales... El cebo utilizado: liquidez puesta a disposición de gobiernos locales sin ningún mecanismo de lucha contra la corrupción y la malversación de fondos públicos. A cambio de esta liquidez, los gobiernos aceptan la mayor parte de las recomendaciones del Banco Mundial.

¿A quién se otorgan estos préstamos? En plena guerra fría, el Banco Mundial interviene para oponerse a la influencia soviética y a las diferentes tentativas nacionalistas y antiimperialistas. La estrategia fue doble. Por una parte, el Banco Mundial apoyó a los aliados estratégicos de los EE.UU. en las diferentes regiones del planeta (Mobutu en Zaire, Suharto en Indonesia, Pinochet en Chile, las dictaduras brasileña y argentina...) para reforzar el área de influencia estadounidense.

Por otro lado, el Banco Mundial prestó de manera condicionada a países que intentaban aplicar políticas en ruptura con el modelo capitalistas dominante, para poder ejercer un control sobre sus políticas económicas (Nasser en Egipto, N’Krumah en Ghana, Manley en Jamaica, Sukarno en Indonesia...). (Toussaint y Millet 2009)

Mucho antes de que el austriaco Friedrich von Hayek se convirtiera en el autor de cabecera de Ronald Reagan, la contraposición *libertad/servidumbre* ya sirve para justificar la producción inmunológica de servidumbre como única vía hacia la libertad. Concretamente: la estrategia del gobierno de poblaciones que fusiona la economía y la guerra ya genera las condiciones en las que la generalización contemporánea de la *forma empresa* —la célula neoliberal que pronto diferenciaremos de la liberal— comienza a perfilarse en muchos países del cono sur como roca de Sísifo en la perpetua aspiración a la soberanía. Es decir: si el pago de la deuda es la vía a la soberanía no puede existir contradicción inmediata en la subordinación de la soberanía al pago de una deuda convertida en deuda soberana. Para ubicar una nueva constelación de países en estas peculiares vías de desarrollo (el camino de servidumbre que lleva a la libertad de la nación respecto de sus acreedores), era preciso realizar la misma función que habían realizado las células paramilitares nacionalistas en las primeras décadas del siglo XX: eliminar todos los obstáculos sociales, institucionales y jurídicos al libre comercio. Como más tarde confesaría el propio Hayek (que compartía con Reagan y Thatcher sus simpatías por Pinochet): más vale una dictadura liberal que una democracia sin liberalismo.<sup>303</sup>

Por supuesto, no se trata de afirmar la influencia directa de Hayek sobre Truman, sino de afirmar que, mientras Keynes triunfa como economista para la justificación de la intervención económica por el lado el lado de la regeneración biopolítica del mundo mediante políticas de seguridad social y pleno empleo, la defensa negativa de la libertad triunfa para la racionalización gubernamental, estratégica y discursiva de la producción de muerte. A partir de ahora (y nos referimos al caso americano) ya no se mata a quien supone un peligro biológico para la propia existencia, principalmente porque la propia existencia y la nación ya no se dejan describir *explícitamente* como un organismo nacional con patologías internas. El nuevo derecho a matar se inscribe en la defensa de una libertad existencial

---

<sup>303</sup> Sobre las relaciones de Hayek con las dictaduras destaca su carta enviada a Salazar junto a un volumen de su obra *The Constitution of Liberty*, así como su apoyo al gobierno de Pinochet en 1981: “Después de haber visitado Chile, cuando la dictadura estaba bien afirmada y sus barbaridades demostradas y eran públicas y notorias - Hayek expresó su adhesión al nuevo orden en una entrevista al principal diario del régimen, El Mercurio, el 19 de abril de 1981. En ella declaraba sin ambigüedades que la democracia necesita de una buena limpieza por un gobierno fuerte. Su actitud dejó pocas dudas y sus palabras fueron cuidadosamente escogidas: como comprenderá, es posible a un dictador gobernar de modo liberal. Y también es posible a una democracia gobernar con total falta de liberalismo. Personalmente, prefiero un dictador liberal a un gobierno democrático que carece de liberalismo. La preferencia era indiscutiblemente clara” Louça 2014.

negativa correlativa a una *forma de vida*, aquella que encuentra en suelo americano la cuna de su “singularidad histórica”.<sup>304</sup>

Ahora bien, para entender el tránsito de la defensa negativa de la vida a la defensa negativa de la libertad (existencial e igualmente negativa), y el tránsito del sujeto orgánico al sujeto existencial —mientras Heidegger se impone como gran filósofo continental y Sartre emerge como gran pensador marxista— no basta con señalar el rol desempeñado por el concepto de libertad en la política exterior estadounidense. Se trata de un proceso complejo y atravesado por una ingente cantidad de acontecimientos cronológica y geográficamente descentralizados. Con todo, la pregunta a la que tratamos de dar respuesta (¿cómo se transita de una biopolítica orientada a la defensa negativa de la vida a una geopolítica orientada a la defensa de la libertad negativa?) puede ser antes abordada a partir de un acontecimiento único que a partir de un único acontecimiento. Este acontecimiento único es la aparición en escena de un nuevo agente físico cuya posibilidad era impensable a principios del siglo XX: las bombas nucleares que Truman, digámoslo así, lanza sobre Japón apuntando a la Unión Soviética. Concretamente, *Little Boy* es detonada el 6 de agosto de 1945 sobre Hiroshima. *Fat Man* el 9 de agosto de 1945 sobre Nagasaki. Un día antes, el 8 de agosto, la Unión Soviética entraba en guerra con Japón dando comienzo a la guerra soviético-japonesa que finaliza el 3 de septiembre del mismo año. Es decir, las bombas atómicas —posteriores las conferencias de Teherán (1943), El Cairo (1944) y Yalta (1945)— deben ser ubicadas en un espacio-tiempo en el que conviven el final de la Segunda Guerra Mundial con el comienzo de la Guerra Fría. Su *dimensión estratégica* solo es inteligible en la intersección temporal que comunica ambas guerras, lo cual, nos invita a conservar la matriz de la guerra para pensar la historia de la gubernamentalidad en el siglo XX.

Para entender la importancia filosófica del poder nuclear es preciso atender a su significado. Véase que el poder nuclear es al poder de destrucción humano lo que la filosofía de Heidegger había sido con anterioridad a la filosofía de entreguerras: no solo un acontecimiento, sino un fortísimo *giro* de la esfera de lo orgánico a la esfera de lo ontológico. El tránsito del *Das Leben* que piensa el ser-ahí del ser-vivo y de su apertura orgánica al *Dasein* que, irreductible al fenómeno biológico que comunica lo humano con lo animal, sitúa la finitud fenomenológicamente tematizada como horizonte de la problematización de la

---

<sup>304</sup> Respecto de la singularidad americana véase el primer capítulo de la monumental crónica periodística: *Vientam. A history*, de Stanley Karnow 1983.

existencia.<sup>305</sup> De lo *vital* a lo *existencial* pasando por la finitud y un arma que, rebasando el poder de todas las armas biológicas y orgánicas (aquellas que se llevaban la vida y dejaban el cadáver, la carne, el hueso), se muestra ante el mundo como un poder ontológico capaz de transformar a los seres en no-seres. Hasta entonces, el ser humano jamás había contemplado una fuerza capaz de descomponer piedra, madera, hueso y carne en el mismo instante. Podría decirse que un poder que no deja ni tan siquiera un cadáver tras de sí es un poder al que ni siquiera la muerte sobrevive.<sup>306</sup> Es imposible negarlo: el poder nuclear es un acontecimiento filosófico además de físico-nuclear, histórico y político desde el momento en que rebasa lo biológico y lo patológico para inscribir el poder destructivo del ser humano en un plano que antes sólo había logrado tocar con el pensamiento. Con las armas nucleares, el poder de transformar el ser en no-ser desbloquea en la agencia humana un poder destructivo muy superior al que había conocido a través de las catástrofes naturales.

Es en este momento cuando emerge en su forma contemporánea —aquella que se extiende a la Guerra Fría— lo que hoy se pronuncia a través de la crisis ecológica: la posibilidad efectiva y plausible de que la especie humana se autodestruya completa, directa o indirectamente mediante el despliegue bélico de su poder armamentístico. El mismo momento en que la radiación residual del poder nuclear introduce en lo real una huella antropogénica inconfundible. Décadas más tarde, esta huella servirá al *Anthropocene Working Group* para señalar la entrada de los seres humanos en una nueva época geológica.

#### 5.4.2. 1945-1968. La contención del virus comunista y la inteligibilidad biológica de la ideología.

Dentro de las estrategias de esta guerra política, la crisis del colonialismo (las guerras de liberación nacional) y la entrada de Asia al tablero geopolítico constituyen elementos fundamentales de la metamorfosis de la guerra a mediados del siglo XX. La prolongación del filo tanatológico de la defensa de los intereses nacionales de Estados Unidos dará lugar a la *teoría del contagio* o *teoría del dominó*, mediante la cual Estados Unidos prolongará la política de

---

<sup>305</sup> Como sabemos, este giro no solo se da en el interior de la filosofía de entreguerras, sino también en la filosofía de Heidegger. Véase: *Leben und Dasein*, Kim 2001. El capítulo noveno está dedicado precisamente a esta transición: Kim 2001, 184-ss.

<sup>306</sup> Merece la pena recordar el pasaje de Sartre del “Ser y la nada”, de 1943 (dos años antes del lanzamiento de las bombas nucleares sobre Hiroshima y Nagasaki el 6 y el 9 de agosto de 1945), en el que describe como el *sentirse* en peligro ante los poderes de la destrucción se prolonga del cuerpo a los objetos que indican la existencia del cuerpo que prolongan: “Vivo mi cuerpo en peligro tanto en los amenazadores aparatos como en los instrumentos dóciles. Está doquiera: la bomba que destruye mi casa abarca también mi cuerpo, en tanto que la casa era ya una indicación de mi cuerpo. Pues mi cuerpo se extiende siempre a través del utensilio que utiliza: está en el extremo del bastón en que me apoyo contra el suelo, en el del telescopio que me muestra los astros; en la silla, en toda la casa, pues es mi adaptación a esos utensilios.” Sartre 2017, 202.



contención del comunismo ensayada en Europa desde el tratado de Versalles de 1919 con nefastas consecuencias que se prolongan hasta las guerras yugoslavas de la década de 1990.<sup>307</sup> Es decir, de 1919 a 1945, el cerebro de las estrategias internacionales dirigidas a la contención de la igualmente internacional amenaza comunista se desplaza de Europa a Estados Unidos. En esta coyuntura, el pensamiento realista de George Kennan vuelve señalar directamente al problema que nos interesa explorar, el sentido de las metáforas biológicas como instrumento necesario para la *problematización* y *objetivación bélica* de la ideología:

No podemos ser demasiado dogmáticos sobre los métodos con los que se puede tratar a los comunistas locales. Estos varían mucho, dependiendo del vigor y la eficacia de los conceptos y tradiciones locales de autogobierno. Cuando ese vigor y eficacia son relativamente altos, como en el propio país, el cuerpo político puede ser capaz de soportar el virus del comunismo sin permitir que se expanda a proporciones peligrosas. Esta es, sin duda, la mejor solución del problema comunista, siempre que existan los requisitos previos. Pero donde no existan, y donde los conceptos y tradiciones del gobierno popular sean demasiado débiles para absorber con éxito la intensidad del ataque comunista, debemos admitir que la única respuesta puede ser la adopción de duras medidas gubernamentales de represión; que estas medidas pueden tener que proceder de regímenes cuyos orígenes y métodos no se ajusten a la concepción americana de lo que son los procedimientos democráticos [v.o: these measures may have to proceed from regimes whose origins and methods would not stand the test of American concepts of democratic procedure]; y que tales regímenes y tales métodos pueden ser alternativas preferibles, y de hecho las únicas alternativas, a los ulteriores éxitos comunistas. (Kennan 1950)

La cuestión es, ¿qué pelagra cuando se expande el virus comunista? ¿Qué es lo que se defiende indirectamente cuando se logra su contención y eliminación? La continuación del racismo (defensa negativa de la vida) en una nueva modalidad de interés nacional liberticida en nombre de la libertad supone una vez más el tipo de discontinuidad que hace posible una continuidad, es decir, el tipo de novedad que conserva una forma de praxis política de profundas raíces imperialistas. A nuestro juicio, esto se hace patente cuando se analiza la *teoría del contagio* como mecanismo de defensa no tanto de la vida como de una *forma de vida* cuya sustancia íntima será llamada “libertad”. Dado que la monstruosidad racial o inhumana carecía de legitimidad en el orden diplomático internacional posterior al Holocausto, la defensa negativa de la libertad se presenta como la fórmula adecuada para matar al enemigo sin necesidad de ofrecer una definición antropológica o biológica del mismo. La continuidad del elemento biopolítico en la discontinuidad semántica marcada por la irrupción de una

---

<sup>307</sup> “Salvar al mundo del bolchevismo y reestructurar el mapa de Europa eran dos proyectos que se superponían, pues la maniobra inmediata para enfrentarse a la Rusia revolucionaria en caso de que sobreviviera —lo cual no podía en modo alguno darse por sentado en 1919— era aislarla tras un *cordón sanitaire*, como se decía en el lenguaje diplomático de la época, de estados anticomunistas. Dado que éstos habían sido constituidos totalmente, o en gran parte, con territorios de la antigua rusia, su hostilidad hacia Moscú estaba garantizada” Hobsbawm 2000, 39.

libertad ontológica —y esto es lo que queremos mostrar— descansa en la inteligibilidad biológica de la ideología como sustrato no-biológico de la conducta humana.

En efecto, en términos de John C. Donovan la teoría del contagio no fue sino “el corolario asiático de la doctrina de la contención” (Donovan 1974). En este periodo histórico, la guerra de Vietnam nos revela la dimensión icónica y su centralidad en las guerras biopolíticas del siglo XX. Por supuesto: no la única, pero si bien muchos conflictos del siglo XX no pueden explicar Vietnam, Vietnam, como *lapsus* revelador y como guerra tantos años definida como gran error o guerra absurda, sí sirve para iluminar la *razón praxeológica* detrás de la racionalidad discursiva a la que esta sirve. El siguiente pasaje de *Imperium et Consilium*, del historiador británico Perry Anderson puede servirnos de punto de partida:

La URSS de los años 1946-1947 no podía aspirar ni remotamente a la ambición en la que se basaba la gran estrategia norteamericana: la «preponderancia de la fuerza» en todo el mundo, anunciada y escenificada en Hiroshima y Nagasaki. La iniciativa en el conflicto entre los dos bandos tenía que llevarla el más fuerte. La etiqueta ideológica que se manejaba era la de la «contención», como si el objetivo de los estrategas estadounidenses fuera contener la marea de la agresión soviética. Pero en esencia esta doctrina no era ni mucho menos defensiva. Nominalmente, se recomendaba firmeza y paciencia táctica para desgastar al enemigo, con ayuda de «la aplicación diestra y vigilante de una fuerza que sirva de contrapeso en una serie de puntos geográficos y políticos en constante cambio», en palabras del inventor de esta estrategia. Pero desde el principio el objetivo no fue controlar al enemigo, sino eliminarlo. El fin último no era la seguridad, sino la victoria. (Anderson 2014, 40)

Hans J. Morgenthau, abogado y político estadounidense de origen judío-alemán, fue junto a George Kennan (1904-2005) y a Reinold Niebuhr (1892-1971) uno de los máximos representantes del *realismo político* en la teoría de las relaciones internacionales que sirvieron para construir la política exterior estadounidense después de 1945. Al igual que para el Foucault (que analizará el poder después de que estos hayan estado en condiciones de ejercer una influencia directa en su ejercicio), para Morgenthau y los realistas el poder político se define como la capacidad de dirigir y conducir las acciones de otros.<sup>308</sup> Siguiendo la doctrina realista de la guerra política, Morgenthau reconoce en *A New Foreign Policy for the United States* que “ambas políticas, la de Truman y la de Marshall perseguían, por distintos caminos una sola cosa: *la contención del comunismo*” (Morgenthau 1967 en Lamoyi Velázquez 1989, 458). La pregunta es —al igual que nos preguntamos respecto de la peste negra—, ¿qué se contenía y problematiza cuando se trataba de contener el comunismo? ¿Qué es el comunismo a través

---

<sup>308</sup> En el capítulo octavo de su célebre *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz* (1948), titulado “La esencia del poder nacional”, Morgenthau señala: “Por poder entendemos el poder del hombre sobre las mentes y las acciones de otros hombres, fenómeno que se produce en todas partes donde se encuentren seres humanos viviendo en contacto social” Morgenthau y Thompson 1986, 133 En este capítulo también señala a la geografía (i.e. ausencia o presencia de barreras naturales) como uno de los fundamentos del poder nacional.

de la *interfaz política* que diagnostica el mundo a través de los principios de este realismo político? Responder a esta pregunta pasa necesariamente por ofrecer una mínima contextualización.

Primero. La alianza atlántica (OTAN) se forja sobre el monopolio estadounidense del armamento nuclear en abril de 1949. El 22 de agosto del mismo año la Unión Soviética detonó con éxito su primera bomba nuclear, es decir, el comunismo soviético era una amenaza nuclear y, en tal sentido, existencial. En segundo lugar, y debido al ingente sacrificio militar llevado a cabo por el pueblo ruso en la derrota militar del Tercer Reich, la derrota militar de Hitler y del nazismo *significó* (aunque esta percepción irá cambiando hasta revertirse en las décadas posteriores) principalmente la victoria de Stalin y del comunismo. Tercero: a diferencia de Estados Unidos, Rusia carecía de un pasado colonial comparable al de potencias aliadas como Reino Unido o Francia, por lo que muchas guerras anticoloniales estaban moral, histórica e internacionalmente alineadas con el rechazo a los intereses económicos del imperialismo norteamericano. Por ello, se presuponía que en el interior de las colonias el marxismo-leninismo era un discurso con legitimidad moral frente a los intereses coloniales del capital (en este momento, la construcción imperial-asiática de Rusia no podía ser comparada con la lógica del colonialismo liberal). La proclamación de la República Popular China el 1 de octubre de 1949 tras la victoria militar sobre los nacionalistas de Chiang Kai-shek (bando apoyado por Estados Unidos tras la salida de las tropas japonesas) constituye el indicador más importante de la vulnerabilidad de los nacionalismos estratégicos frente los comunismos que les disputaban el control del territorio. A pesar de que la China comunista no fuese considerada en aquel momento por Kennan estratégicamente tan relevante como la Europa industrial y el Oriente Medio petrolífero (Gaddis 2005, 45),<sup>309</sup> lo que China hizo patente es que las células y tejidos nacionalistas no siempre aguantaban la embestida del virus comunista.

---

<sup>309</sup> Esto no significa que no la peleara. En términos de Perry Anderson: “Roosevelt había considerado que el Partido Nacionalista podía convertirse en un aliado fiel de EEUU una vez que terminara la guerra del Pacífico y la administración Truman, consciente del peligro que representaba el PCC para este régimen, decidió mantener en China a las fuerzas japonesas que se encontraban bajo su mando; envió 50.000 marines para que defendieran la región de Tianjin-Pekín en nombre de Chiang Kai-shek y otros 100.000 efectivos para que ocuparan Shandong; aerotransportó a medio millón de soldados del Partido Nacionalista a Manchuria para impedir que esta región cayera en manos de los comunistas; y en el transcurso de los tres años posteriores envió unos 4.000 millones de dólares para respaldar a Chiang. Gracias a las armas y a la ayuda de los norteamericanos, el Partido Nacionalista obtuvo una ventaja inicial, pero los estragos de la guerra y la corrupción de la posguerra habían debilitado tanto el régimen de Chiang que las tornas no tardaron en cambiar. Los avances de los comunistas en las zonas cercanas a la Unión Soviética eran cada vez más frecuentes y el desenlace de una posible intervención directa de los norteamericanos en un país tan grande parecía demasiado incierto para arriesgarse. La pérdida de China era inevitable. Anderson 2014, 82.

De aquí un cuarto elemento destacable: durante la primera guerra mundial la importancia geoestratégica del petróleo se hizo evidente. Con la firma del Acuerdo Petrolero Anglo-Americano de 1944, el petróleo de Medio Oriente había sido repartido entre Estados Unidos y Reino Unido (Stettinius J. 1945). Como señala Perry Anderson: “Ya en febrero de 1943, Roosevelt formuló un dictamen en el que afirmaba que «la defensa de Arabia Saudí» era «vital para la defensa de Estados Unidos». Acto seguido Anderson refiere a la obra de *David Painter, Oil and the American Century: The Political Economy of US Foreign Oil Policy, 1941-1954*, donde Painter señala: «La idea de que Estados Unidos tenía un derecho preferencial sobre los recursos petrolíferos del mundo se consolidó a raíz de la Segunda Guerra Mundial». Con este espíritu, remata Anderson, Roosevelt le explicaría a Halifax: «El petróleo persa es vuestro. Compartimos el de Iraq y el de Kuwait. Pero el de Arabia Saudí es nuestro». (Anderson 2014, 89; Painter 1986, 37,208).

La publicación de los documentos secretos del Pentágono entre 1950 y 1980, muestran que la hipótesis del contagio o “teoría del dominó”, según la cual la caída de una región en manos del comunismo aumentaba las probabilidades de que sucediera lo mismo en el territorio contiguo, hacía de Vietnam un territorio estratégico importante del Sudeste Asiático, y el Sudeste Asiático un segmento de vital importancia para la comunicación con Oriente Medio y Australia (HIXSON 1988). Según Sebastián Lamoyi en “La teoría del dominó en el sudeste asiático. El caso de Vietnam” (1989, 462), ante la conciencia de la creciente importancia de Asia en la política mundial, la amenaza comunista fue vista como una amenaza de alcance mundial dotada de una estructura monolítica. Moscú era el director de la estrategia global, y el hecho de que “Ho Chi Minh fue un comunista comprometido en lograr la expulsión de Francia de Indochina, era entonces parte de este movimiento mundial”. Todo esto hacía de Vietnam un espacio estratégico que podía significar la expansión del virus comunista en Indochina. En suma: la Teoría del dominó (esa metáfora utilizada por Eisenhower y más tarde recuperada por John F. Kennedy y Lyndon B. Johnson) fue, de hecho, la interfaz que medió una buena parte de las representaciones, los saberes, las estrategias y las tácticas políticas empleadas por Estados Unidos en relación con su exterior. En términos de Noam Chomsky: “*Hoy está de moda burlarse de la teoría del dominó, pero en realidad contiene un meollo considerable de plausibilidad y quizá de verdad*”.<sup>310</sup>

---

<sup>310</sup> Según Chomsky, cercanos esta vez a los de Foucault, la realidad retrospectiva de los peligros combatidos como peligrosos es irrelevante, y atribuir a un *error humano* la diferencia entre lo que fue y lo que parecía ser conlleva ocultar un modo de problematizar (*activaciones*) por otro. El pasaje es recordado por Lamoyi Velázquez: “*Hoy está de moda burlarse de la teoría del dominó, pero en realidad contiene un meollo considerable de plausibilidad y quizá de verdad. La independencia nacional y el cambio social revolucionario, cuando llegan a tener éxito, pueden muy bien ser contagiosos. Es importante saber lo que está en discusión en el debate en torno a la teoría*

El léxico del contagio y de la contención del “virus comunista”<sup>311</sup>, ¿es una mera metáfora que encubre la objetividad de una realidad humana e ideológica o, más bien, la guerra ideológica es una metáfora que eclipsa la dimensión biológica de la ideología? Desde hace décadas las metáforas biológicas y organicistas siempre parecen presas de un interés retórico del que las metáforas políticas hegemónicas están exoneradas (por eso son hegemónicas), sin embargo, los fenómenos políticos no pueden dejar de expresar (o, al menos, no pueden dejar de estar involucrados con) la politicidad histórica de la biología humana.

Es decir: frente a las metáforas fisicalistas, geográficas y geológicas (preferidas por los pensadores que quieren mostrar la “dureza” del pensamiento político) relativas a las correlaciones de fuerzas políticas, a los bloques históricos, a las posiciones ideológicas; frente a la sinécdoque operada por la ideología, que hace pasar el todo del proceso biohistórico por su parte cognitiva (casi siempre asexual): ¿qué puede aportar la biologización no determinista ni reduccionista de la ideología como fenómeno *contagioso*? Señalaremos los tres principios que, recuperando la comprensión del organismo humano de la que no nos hemos separado (Goldstein-Canguilhem), puede servir para pensar la *inteligibilidad biológica* de ese fenómeno lumínico-cognitivo al que venimos dando el nombre de “ideología”:

i. *Principio de la relación medial*. Una idea implica una determinada mediación epistémica entre el *organismo humano* y su *milieu*: implica una determinada relación de saber/poder donde la aparición de una *nueva idea* alumbra el desbloqueo del campo de acciones hacia cursos previamente no disponibles. *Idear*, visualizar algo, planificar la ruta de acciones que permite realizar lo imaginado visualizado, forma parte del conjunto de procesos adaptativos vinculados a la creatividad normativa del organismo humano. Desde un enfoque biológico del conocimiento como el de Goldstein o Canguilhem, una idea es *latencia actualizable*, o una *hipótesis* verificable o falsable en el ensayo y error de los ajustes al mundo exterior (Canguilhem 2008, 9). Desde la óptica de una *biopolítica extendida*, implica una ampliación del campo de acción enmarcado en relaciones de poder/saber, por lo que una idea se torna *política* en el

---

del dominó y a los asuntos relacionados con ella. La realidad de los peligros percibidos es, por supuesto, irrelevante para determinar las activaciones de los que elaboran la política. Para establecer las motivaciones, hasta que las amenazas sean sentidas y tomadas en serio. La cuestión de la realidad de las amenazas es, sin embargo, de interés, por una razón diferente. Si en realidad la bobería o la ignorancia ha llevado a la percepción de peligros imaginarios, según se ha dicho algunas veces, entonces la línea política puede ser “mejorada” sustituyendo a los políticos por otros más inteligentes y mejor informados. A veces no se distingue una cosa de la otra, con la consiguiente confusión que se desprende. Chomsky 1975, 96–97.

<sup>311</sup> Como recuerda uno de los mayores especialistas en la trayectoria política de Kennan, Walter L. Hixson, a juicio de Kennan “The first step toward containment in Southeast Asia was to convince France and the Netherlands to abandon «irrational» colonial regimes that offered «an ideal culture for the breeding of the communist virus». Kennan called for «the sympathetic encouragement of Asiatic nationalism» as the only alternative «between polarization and Stalinization»” HIXSON 1989, 68.

momento en que refuerza, resiste, contradice y/o visibiliza relacionalmente el campo de normalidad en que se inscribe su emergencia.

ii. *Principio de la exposición activa.* La *exposición* a la circulación comunicativa de las ideas que pueden desencadenar acciones subversivas (i.e. una huelga) es el equivalente del fenómeno descrito por el *contagio*, con una diferencia importante. La metáfora del contagio (vinculada a enfermedades y a las emociones colectivas frente a las cuales el sujeto no tiene capacidad de control) connota *pasividad comunicativa*: reflejo psicológico, involuntariedad e inconsciencia sobre la actividad. La exposición activa, en cambio, implicaría la voluntariedad axiológica (la aceptación previa de la exposición como deseable y valiosa) y la participación activa (no profiláctica; destructora de distancia) en la recepción y propagación comunicativa. En cualquier caso, la necesidad de manifestar la exposición activa frente a la pasiva se justifica y evidencia en la funcionalidad del miedo y del terror como instrumento político coactivo que busca la producción de exposición inactiva al corpus de ideas definido como subversivo o patológico.<sup>312</sup>

iii. *Principio de la programación latente.* La apertura de un nuevo cauce de acciones no acontece en el orden de lo *factico* (lo que hace frente al estímulo) sino de lo *realizable* o *factible* (lo que una idea significa en el campo de lo que se puede llegar a hacer). No afecta al orden de las presencias sino de las latencias; modifica el modo de representarse la realidad en la que desplegamos nuestros programas acción y, en tal sentido, *reprograma* al organismo facilitando/bloqueando su *disposición* a cooperar en una determinada dirección y no en otra. De la misma forma que la *exposición activa* se opondría a la exposición pasiva del arco reflejo, este principio de reprogramación afirma la estructura inmunológica de la *latencia* (la retención del valor de una conducta a la espera del escenario en que pueda ser efectiva) sobre la *inmanencia* (la posibilidad de determinar los efectos de un principio constantemente activo). Como recuerda Villacañas respecto de Goldstein: “La tendencia a la auto-actualización brota desde dentro, y pacta con el mundo” (Villacañas Berlanga 2016a, 203), pero esto no tiene la forma ni del conato ni del automatismo. Ningún texto como la “Carta abierta a los padres

---

<sup>312</sup> Lo sabemos bien: evitar un contagio exige incomunicar los cuerpos susceptibles de contagiar (fuentes) y de ser contagiados (terminales). En el caso de los seres humanos no basta con incomunicar los cuerpos susceptibles de contagiarse ideas, destruir los mensajes y los mensajeros, exige a su vez actuar sobre la deseabilidad y el valor del formar parte de la red comunicativa. Para censurar y condicionar el deseo de poblaciones enteras, no basta la quema de libros ni el control de la presa: se hace necesario instalar tanto la posibilidad de elegir (seguir al líder carismático) como el *miedo* (amenazas, cárcel) y/o el *terror* (tortura, asesinato) a elegir mal, de tal manera que la exposición al peligro sea siempre codificable como una opción voluntaria. Sobre el uso instrumental y estratégico del horror y del terror puede consultarse *Los modelos del horror. Represión e información en Chile bajo la dictadura militar*, Policzer et al. 2014.

argentinos” publicada en la Revista Gente el 16 de diciembre de 1976 para mostrar el miedo a la latencia ideológica como amenaza que exigía activar los mecanismos inmunológicos de las células familiares en las que debía depositarse la salud del Ser Nacional:

Después del 24 de marzo de 1976, usted sintió un alivio. Sintió que retornaba el orden. Que todo el cuerpo social enfermo recibía una transfusión de sangre salvadora. Bien. Pero ese optimismo - por lo menos, en exceso- también es peligroso. Porque un cuerpo gravemente enfermo necesita mucho tiempo para recuperarse, y mientras los bacilos siguen su trabajo de destrucción. Hoy, aún cuando el fin de la guerra parece cercano, aún cuando el enemigo parece en retirada, todavía hay posiciones claves que no han podido ser recuperadas. Por que hay que entender algo, con claridad y para siempre. En esta guerra no sólo las armas son importantes. También los libros, la educación, los profesores. La guerrilla puede perder una ocien batallas, pero habrá ganado la guerra si consigue infiltrar su ideología en la escuela primaria, en la secundaria, en la universidad, en el club, en la iglesia. Ese es su objetivo principal. Y eso es lo que todavía puede conseguir. Sobre todo si usted, que tiene hijos, no está alerta. Entienda algo y de una vez por todas. Esta guerra no es de los demás. También es suya. (Anónimo y Vanucchi 2007, 2627)

iv. *Principio de la replicación multiplicativa.* Frente a las metáforas mecanicistas (sujetas a los esquemas de transmisión lineal), las metáforas biológicas y epidemiológicas nos permiten pensar la replicación sin pérdida de la información. Una idea compartida (al igual que un virus), a diferencia de los objetos y las fuerzas físicas, no se divide, sino que se replica y se multiplica al poder producir una copiar y transcribir su información en otro cuerpo. Tal y como señala Edgardo Vannuchi, coordinador de la valiosísima serie “Documentos de memoria. La última dictadura militar. 1976/1983”, comentando el pasaje antes citado: “A los ojos de la dictadura y del «anónimo autor» de la misiva, el aspecto más peligroso de «la subversión» era la ideología, ya que ésta, precisamente como un virus, podía expandirse, era capaz de atravesar cualquier barrera, de penetrar cualquier frontera, de inocular gérmenes al tejido social” (Anónimo y Vanucchi 2007, 19).

v. *Principio de la complejidad reversible.* La estabilización de redes y tejidos comunicativos que, al generar errores dan lugar a los procesos de problematización y solución (dispositivos) que involucran, como sabemos, la producción de órganos exosomáticos y *roles* que facilitan la estabilización funcional. De la comunicación celular al tejido comunicativo (organismos expuestos a la comunicación); de los tejidos a los órganos de prevención e información colectiva (instituciones: organizaciones sindicales, periódicos, coordinadores, líderes) a los sistemas constituidos sobre normas comunes y complejos aparatos burocráticos (estados),

los modos de organización social recorren grados de complejidad reversible a través de procesos irreversibles.<sup>313</sup>

Exposición activa a la propagación de las ideas, replicación, apertura del campo de acciones a nuevos modos de cooperación, latencia y transiciones evolutivas a modos más complejos de organización que podían desembocar —la URSS y China señalaban el camino— en la conformación de estados comunistas. Es preciso tener en cuenta que el comunismo ya había demostrado internacionalmente su capacidad para completar el recorrido completo de lo local-celular a lo orgánico-sistémico (de la acción directa anti-zarista a la construcción del aparato estatal comunista), y que el colonialismo había transformado agresivamente el *milieu* cultural de las poblaciones colonizadas. Ahora bien, si hay algo que caracteriza a Vietnam en comparación con otros países no es tanto que el virus comunista ya se hubiese propagado en el territorio y que dicha propagación sirviese a los intereses anticoloniales de células militares jerárquicamente organizadas bajo el mando de uno o varios líderes carismáticos. Lo que diferenció a Vietnam e hizo de Vietnam un acontecimiento mundial fue precisamente que la guerra de Vietnam fue mundialmente televisada, lo que la situó en el centro de mira de 1968 como revolución en el sistema/mundo (Wallerstein 1993), no tanto por su componente contracultural (normalmente sobredimensionada) como por situarse en el centro mediático de un conjunto de crisis más profundas. Aquellas que Habermas (volveremos a esto) tratará de condensar como *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* en 1973 (Habermas 1999).

Es importante no pasar por alto la dimensión nerviosa de las telecomunicaciones: del pie al cerebro, de Vietnam a Washington, estas permiten ofrecer respuestas adecuadas a estímulos distantes. Desde la década de 1950, la televisión es una bandera tecnológica y un instrumento propagandístico, pero a diferencia de la Guerra del Golfo, la Guerra de Vietnam

---

<sup>313</sup> En este punto nos orienta la teoría de sistemas de Niklas Luhmann: “Para este principio básico, operativo de la temporalidad de sistemas, todo lo que puede denominarse «transformación» conforma un problema especial, un problema derivado, en relación sólo con las estructuras. Los términos reversibilidad e irreversibilidad no tienen sentido sino con respecto a las transformaciones, las cuales pueden ser *reversibles o irreversibles*. El límite no es exacto, puesto que la reversibilidad casi siempre requiere gastar tiempo y costos, así como aceptar ciertas irreversibilidades. Sin embargo, esta inexactitud no afecta sino más bien afirma el problema de que surjan ambas. Independientemente de lo que *sea* el tiempo, no obliga a la irreversibilidad” Luhmann et al. 1998, 63 Creemos que este pasaje ilustra tanto la virtud como los límites de la teoría de sistemas: por una parte, nos permite pensar la temporalidad en términos de organización espaciales e inscribir la complejidad creciente o decreciente como fenómeno temporal reversible. Por otra parte, esta abstracción corre el riesgo de eclipsar la irreversibilidad que acompaña también a los fenómenos reversibles: volver a las condiciones iniciales (a un estado de desintegración) solo implica *retorno* en la teoría de sistemas. Para una comprensión irreversible del tiempo termodinámico el retorno solo puede implicar una forma de repetición que no cancela la diferencia secuencial de la identidad. Para una visión sintética de los problemas fundamentales de la teoría sociológica de Luhmann puede consultarse *¿Cómo es posible el orden social?* Luhmann 2010, o la introducción a Luhmann de Rodríguez Mansilla y Torres Nafarrete, 2009.



fuera una guerra no censurada (Hallin 1989, 1986). Para la erótica del poder militar, la más pornográfica de todas las guerras, no es que ese fuese el objetivo: controlar el momento y lugar en que los reporteros debían grabar y emitir imágenes constituía un arte militar prácticamente mal conocido y peor administrado. Como ha señalado Juan Manuel Fernández:

La guerra de Vietnam, especialmente desde 1968, es un espectáculo de televisión único. La caída de Saigón -cuyo vigésimo aniversario se cumple el 30 de abril- cierra una etapa en las relaciones entre los medios informativos y los estamentos del poder. Tras aquella guerra, en la que murieron más de 57.000 americanos y casi dos millones de asiáticos, las Fuerzas Armadas de Estados Unidos extrajeron una lección que desde entonces no han olvidado: la televisión, bajo control. (Fernández 1995, 1)

La prolongación inorgánica de la visión orgánica y la cancelación del tiempo en el mundo de las imágenes y la visión instantánea de lo que ocurre a miles de kilómetros de distancia es hoy un fenómeno normalizado. Sin embargo, la novedad antropológica que introduce es proporcional a sus efectos políticos: la producción mundial de acontecimientos visuales respecto de los cuales cada telespectador se siente inmediatamente interpelado por la realidad visionada. Es decir, transmitida por un nuevo sistema nervioso capaz de bombardear con imágenes a cientos de millones de organismos simultáneamente. La televisión produjo una nueva forma de *actualidad* que hasta entonces los seres humanos sólo conocían a través del sonido. Ahora era posible mirar directamente a la cara a las víctimas de aquellos bombardeos que la mayor parte de la población (inmensamente rejuvenecida por el *baby boom* de la posguerra) solo conocía de oídas. En este sentido, la presencia de los medios en Vietnam se constituyó como uno de los mayores errores de cálculo antropológico de la historia político-militar del siglo XX: en su pulsión ultranacionalista y militarista, la producción industrial de muerte en Vietnam era televisada y transmitida como el reflejo del éxito militar y no como un fracaso moral de las relaciones internacionales estadounidenses. ¡Como si los millones de hombres y mujeres sacrificados en la Segunda Guerra Mundial no hubiese dejado tras de sí la aversión a la guerra! O como si el orgullo moral de haber ayudado a liberar Europa y al mundo de las garras del nazismo —razón que permitía dar un sentido heroico al duelo colectivo— fuese compatible con la fotografía de una niña vietnamita de nueve años desnuda y gritando por el dolor de las quemaduras repitiéndose una y otra vez en millones de televisiones.<sup>314</sup>

---

<sup>314</sup> Conocida como la *niña del napalm*, Phan Thi Kim Phúc se hizo mundialmente conocida por salir en la foto tomada por Nick Ut el 8 de junio de 1972. En sus términos: “*el napalm es el dolor más terrible que se pueda imaginar... el agua hierve a 100 grados Celsius, el napalm genera temperaturas de 800 a 1.200 grados centígrados*”. Aunque en 1972 ya había comenzado la retirada de tropas estadounidenses, la imagen ilustró un hartazgo de la opinión pública y la sociedad civil ante obscenidad de la tanatopolítica exterior estadounidense. Como ninguna otra, la figura de

Estados Unidos arrojó sobre Vietnam 388.000 toneladas de Napalm, sin contar la masa de bombas de racimo arrojadas sobre Laos y Camboya (Karnow 1983, 468-ss). Dado que ninguno de estos países disponía de tejidos industriales aprovechables, podían ser bombardeados sin necesidad de apuntar. En otros países como Italia, Brasil, Chile o Argentina, el tratamiento debía permitir aniquilar las células socialistas sin dañar los tejidos industriales útiles ni ser directamente señalados por la opinión pública. Por esta razón el *terror* inoculado mediante las operaciones encubiertas ya se había normalizado como *modus operandi* gracias a las redes de ejércitos secretos. Sus actividades eran coordinadas por la CIA y la OTAN a ambos lados del Atlántico; organizaciones encargadas de continuar de manera encubierta —*stay behind armies*— lo que la propaganda y las políticas económicas podían realizar a plena luz del día. A pesar de que los estudios dedicados a la existencia de ejércitos clandestinos sigue siendo escasa (Ganser 2005), sus actividades han sido rastreadas desde el sabotaje del Partido Comunista Italiano en las elecciones de 1948 hasta el terrorismo de Estado de la Operación Gladio.<sup>315</sup> De entre todas las estrategias militares, los “atentados de falsa bandera” son, sin duda, aquellos que mejor reflejan la estructura de la guerra inmunológica al desplazar el atentado sobre los cuerpos enemigos al atentado sobre la imagen del cuerpo enemigo. La destrucción de *células propias* debía redirigir la fuerza inmunológica del rechazo social hacia los presuntos autores del atentado. El terrorismo de Estado estaba así orientado a significar como terrorista al enemigo político de tal manera que el rechazo pueda ser delegado a la propia sociedad civil, y capitalizado mediante elecciones democráticas que darían la espalda a los terroristas.

---

Nixon y el caso Watergate ilustran la pervivencia de una mentalidad militarista que todavía confunde la rivalidad con la enemistad, la política y la guerra. Aunque su destitución se ha convertido en uno de los grandes hitos de la democracia al mostrar la capacidad de la sociedad civil para rechazar democráticamente a un presidente en funciones, su paso por el poder señala antes a una mentalidad en el lento tránsito a la obsolescencia que una excepción sin antecedentes en las décadas previas. No fueron las operaciones encubiertas y antidemocráticas *per se* lo que diferencia a Nixon de otros presidentes, sino, más bien, su sentimiento de invulnerabilidad y su cinismo en relación con los poderes mediáticos y la opinión pública. De hecho, Nixon creyó que la foto de la niña del napalm era un montaje. Véase, por ejemplo: PB 2019.

<sup>315</sup> De entre todas las operaciones atribuidas a la Operación Gladio destaca el presunto secuestro y asesinato del presidente de la democracia cristiana Aldo Moro en 1978, el mismo día que se dirigía a la Cámara de los Diputados para presentar una moción de confianza al gobierno de Giulio Andreotti que iba a ser apoyada por el PCI. Atribuido a un acto de las Brigadas Rojas, la desaparición de documentos, las dudas en la investigación, las declaraciones de Steve Piaczenik y las posteriores de su viuda señalan en la dirección de la red Gladio y Henry Kissinger, que se había reunido con Moro en 1974. El demócrata cristiano habría informado a Kissinger de su voluntad de retomar el *Compromiso histórico* (*Compromesso Storico*) para unir la Democracia Cristiana y el PCI. Supuestamente, Kissinger habría amenazado directamente a Aldo Moro advirtiéndole que no podía permitir la entrada de los comunistas en el gobierno. Se atribuye a su mujer Eleonora el recuerdo de la amenaza de Kissinger a Moro, según la cual, de seguir adelante con su política colaboracionista con los comunistas “pagaría cara su obcecación”. Sobre el asesinato de Aldo Moro pueden consultarse: Zavoli 1992. Sobre la relación del asesinato de Aldo con las Brigadas Rojas: Re 2018 En el marco de las operaciones de falsa bandera: Frattini 2016. Véase también, pese a su brevedad, el artículo de Antonio Elorza por el 40 aniversario de su asesinato: Elorza 2018.

Junto a los ataques encubiertos a las organizaciones comunistas o de izquierdas, la estrategia más importantes de la estrategia de contención del comunismo fue la del apoyo financiero, organizativo y militar a dictaduras militares anticomunistas en todo el mundo. El apoyo de la dictadura de Francisco Franco en España que se expresa ya en 1947 y cristaliza en los pactos de Madrid de 1953, poniendo las bases para su estabilización económica y política hasta la muerte del dictador en 1975. En Latinoamérica, para el momento en que Henry Kissinger (Secretario de Estado entre 1973 y 1977) de comienzo a la célebre Operación Cóndor, Latinoamérica ya cuenta con una importante red de dictaduras promovidas directa e indirectamente por Estados Unidos. En Guatemala, la *United Fruit Company* y la *CLA* cooperaron en el golpe militar (operación PBSUCCESS) que sustituye al electo Jacobo Arbenz en 1954 y que instaurará la dictadura militar de Carlos Castillo Armas (Overall y Hagedorn 2016). En México, el periodo de “Guerra Sucia” se suele situar entre 1964 y 1982 y comprende el asesoramiento del *FBI* a la Dirección Federal de Seguridad (DFS).<sup>316</sup> En La dictadura de Alfredo Stroessner en Paraguay se prolonga treinta y cinco años (1954-1989), la cual participa en la operación Cóndor que promueve la dictadura de Augusto Pinochet en Chile (1973-1990). La dictadura de Jorge Rafael Videla (1976-1983) despliega el Proceso de Reorganización Nacional argentino.<sup>317</sup> Con este se sistematizó la práctica de secuestro, tortura y asesinato/desaparición encubierta de los “subversivos”. Estos eran despojados del estatus de *persona* para identificar, justificar y legitimar, en línea con la tesis de Foucault y de Esposito, la lógica del exterminio salvífico y la defensa negativa de la vida orientada a la purificación del Ser Nacional respecto de las fuerzas subversivas y anárquicas que favorecerían la desintegración del cuerpo social y que obstaculizaban la concepción liberal de la economía de mercado:

En este sentido, Videla reveló en *Disposición Final* (2012) que el golpe de Estado de 1976 no se debió tanto a la lucha contra las guerrillas sino a una razón más abarcadora: «Nuestro objetivo era disciplinar a una sociedad anarquizada, volverla a sus principios, a sus cauces naturales. Con

---

<sup>316</sup> Una vez más, esta asesoría implica: “Un servicio de inteligencia de policías y militares de élite que depende directamente del presidente, y que entre sus funciones tenía la de infiltrarse y acosar a los disidentes políticos de izquierda” Ruiz Lagier 2020, 8.

<sup>317</sup> “En el contexto del «Proceso de Reorganización Nacional», las particularidades de funcionamiento del régimen Nacionalsocialista adoptan una configuración inversa. Si bien la polarización “capitalismo-comunismo” está a la orden del día en ambos casos, en el caso argentino se sumará la disputa entre el bloque soviético y el occidental capitalista durante la post Segunda Guerra Mundial –la llamada «guerra fría». La Doctrina de Seguridad Nacional vigente acentuará las banderas ideológicas de lucha contra el marxismo encarnado en la “subversión apátrida”, mientras que todo el aparato biopolítico implementado como política de Estado fue exitosamente ocultado. En este sentido, la construcción del concepto de «Ser Nacional», como rescate y exaltación de valores tradicionales como la familia, la patria y la Iglesia, junto a la censura y el señalamiento de lo peligroso representado por los “subversivos”, eclipsaron la instrumentación de las técnicas del biopoder (el secuestro, la desaparición, la tortura clandestina, el asesinato y el ocultamiento del cadáver).” Micieli y Pelazas 2014, 4-5.

respecto al peronismo, salir de una visión populista, demagógica, que impregnaba a varios sectores; con relación a la economía, ir a una economía de mercado, liberal. Un nuevo modelo, un cambio bastante radical; a la sociedad había que disciplinarla para que fuera más eficiente. Queríamos también disciplinar al sindicalismo y al capitalismo prebendario». (Micieli y Pelazas 2014, 11)

Difícil incluso de enumerar, el uso histórico, geopolítico y biopolítico de las dictaduras como dispositivo de contención y erradicación del virus comunista no puede pasar por alto que el mismo objetivo dio lugar a terapias, estrategias y tácticas diferentes en función del perfil sociometabólico (agrario, industrial o urbano) que se trataba de colonizar y reprogramar. Aunque históricamente trivial, este fenómeno muestra la brutal escalada de la convergencia entre la guerra y la economía sobre el umbral de la Gran Aceleración (1945-ss.). Ahora bien, si desde una perspectiva sociometabólica la economía se concibe como continuación exosomática del proceso biológico, entonces la convergencia entre la guerra (política) y la economía implica a su vez la convergencia sociometabólica de la inmunología política (neutralización de enemigos), la circulación de flujos materiales (aseguramiento extractivo) y el productivismo en relación con las biopolíticas del bienestar.

Todo ello nos ofrece un esquema sencillo para afirmar que lo que cruza el umbral del Antropoceno en 1945 no es la *vida humana* (Antropoceno), pero tampoco el capital como realidad autónoma disociada de la agencia antropológica (Capitaloceno). Lo que cruza el umbral crítico de 1945 es la biología política de las poblaciones humanas durante un periodo histórico en el que la totalidad de los mecanismos inmunológicos movilizados por la potencia hegemónica de las grandes fuerzas industriales (Estados Unidos y la Rusia Soviética) se orientaron a la destrucción de todos los modelos de gobierno no productivistas, es decir, de gran parte de los modelos de cooperación social nacidos como resistencia al poder gubernamental que sirvió para afirmar el capitalismo industrial. Dicho de otro modo, dentro del mundo polarizado por la Guerra Fría, el desarrollo de la Unión Soviética (y del bloque comunista) como enemigo existencial de Estados Unidos (y del bloque capitalista), generalizó, expandió y sistematizó una operación biopolítica concreta: la necesidad de destruir y contener la influencia real e ideológica del enemigo comunista/capitalista hizo necesario, como en época de Bismarck, la introducción del bienestar como elemento central de la práctica gubernativa. La diferencia capital radica en que dicha práctica gubernativa es el huevo que guarda a la serpiente: una biopolítica que salvaguarda la vida de las poblaciones para proteger una *forma de vida* compatible a la cultura de la libertad negativa de las empresas bajo el paraguas del imperialismo y el neocolonialismo estadounidense. En el momento en que la amenaza soviética desaparezca y la cáscara protectora ya no sea necesaria, la razón

abiótica podrá reptar, alimentarse y reproducirse gracias a la progresiva absorción de los nutrientes económicos que la guerra había reservado para racionalidades biopolíticas. Por el camino —entre 1945 y 1968— acontece la ofensiva y la contraofensiva cultural de la libertad abiótica. Es en esta segunda (en el rechazo de la libertad en nombre de otra libertad), donde acontece el eclipse de la biopolítica.

#### 5.4.3. Del gran rechazo a la gran aceptación: el eclipse de la biopolítica.

Sólo existe un sentimiento mayor que el amor a la libertad: el odio  
al que te la quita.

Ernesto GUEVARA

This is my right  
A right given by god  
To live a free life  
To live in freedom

Paul McCARTNEY, *Freedom*, 2001

¿Cómo resistir a las tecnologías de poder orientadas a la contención y a la erradicación del virus comunista? La respuesta se encuentra claramente formulada en un texto que Ernesto Guevara (El “Che”) escribe para la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina: *crear dos, tres, muchos vietnams* (Guevara 1967). El mismo Che Guevara que en 1960 conversaba con Beauvoir y Sartre en La Habana; el mismo Sartre que pasó de los campos de concentración a comprometerse con la libertad de los argelinos que habían luchado con los franceses por la libertad de Francia, y la misma Francia que ocupaba Vietnam antes de que Estados Unidos tratase de reducirla a cenizas mediante el uso masivo del napalm.<sup>318</sup>

La cadena equivalencial —aquello que, según Ernesto Laclau media y posibilita la identificación entre demandas políticas diferentes— se cerraba en torno al único significante capaz de rechazar todo lo que debía ser rechazado: el concepto de libertad que pregonaba el imperialismo (libertad mediante la subordinación), el capitalismo fordista (libertad mediante el encierro en la jornada laboral), o el estalinismo (libertad de pensamiento mediante la obediencia, la disciplina y la lealtad a un partido). Todas estas tensiones se entrelazan en la base de lo que Herbert Marcuse denominaría el “Gran Rechazo” al antiimperialismo, al anticapitalismo, al antiestalinismo, al antiautoritarismo que acontece en Mayo del 68. El Gran

---

<sup>318</sup> He desarrollado estas correlaciones con más detalle en otro lugar. Véase: Coronel Tarancón 2020a, 409.

Rechazo que emerge sin linealidad a través de los conflictos que atraviesan una considerable lista de ciudades mundiales: Varsovia, París, Berlín, California, Milán, Praga —donde los valientes intentos de Alexander Dubcek de fundar el “socialismo de rostro humano” concluyeron con la “ayuda fraternal” soviética invasión militar de Checoslovaquia—,<sup>319</sup> Londres, Ciudad de México (donde acontece la brutal Masacre de Tlatelolco), Pekín, Tokio, Frankfurt, Madrid o Barcelona. Escribe Jaime Pastor:

fueron esos «anti» el denominador común de la «toma de la palabra» colectiva que se produjo entonces y que ayudaría precisamente a que el Mayo francés no pudiera verse disociado (...) de lo que ocurría en Vietnam, Praga, Detroit o México. Era una subjetividad común rebelde, motivada fundamentalmente por la indignación frente a las injusticias que se percibían entonces (con la guerra de Vietnam como máxima expresión). (Pastor 2008, 38)

Un *gran rechazo* capaz de retenerse a sí mismo como negatividad a la espera de la apertura de un nuevo porvenir: ese era a juicio de muchos intelectuales de la época el principal valor de las revueltas estudiantiles,<sup>320</sup> y una demanda de *libertad* que, como supo ver el propio Marcuse en su *Ensayo de la liberación* (escrito antes de las revueltas pero publicado y prologado con ellas a la vista), aunque no contenía la propuesta del mundo en que debía realizarse mostraba la inversión negativa exacta del régimen de “libertades” del que quería emanciparse: “una liberación, asimismo, respecto de los libertinajes del aparato explotador; una liberación que deberá preceder a la construcción de una sociedad libre, que exige un rompimiento histórico con el pasado y el presente.” (Marcuse 1969, 8). El texto de Marcuse constituye a nuestro juicio un documento de extraordinario valor cultural además de intelectual. Dentro de él se identifica la cristalización evidente de la inversión inmunitaria que desborda la obra

---

<sup>319</sup> La resistencia civil a los invasores se saldó con la muerte de más de 70 personas. El 16 de enero de 1969 un estudiante llamado Jan Palach se inmola simbólicamente contra la ocupación soviética prendiéndose fuego en la Plaza Wenceslao.

<sup>320</sup> En este punto merece la pena citar un pasaje de la entrevista realizada a Marcuse a propósito de las revueltas de Mayo del 68. En ella Marcuse plantea que los estudiantes se revelan contra los instintos de la muerte y a favor de los instintos de la vida, para construir: “Un modo de vida que, para retomar las nociones de mi obra “Eros y Civilización”, ponga realmente los instintos de agresión al servicio de los instintos de vida y eduque a las jóvenes generaciones en vista a la vida y no a la muerte” A lo que su entrevistador responde: “Si esas son las aspiraciones de los jóvenes, ¿cómo explica usted que tengan por héroes al Che Guevara, a Fidel Castro, a Mao, a Ho Chi Minh? [Marcuse] Los estudiantes no son pacifistas; no más que yo. Creo que la lucha será necesaria, más necesaria que nunca quizás, si se vislumbra la posibilidad de un nuevo modo de vida. Los estudiantes ven en el Che Guevara, en Fidel Castro, en Ho Chi Minh figuras simbólicas que encarnan no sólo la posibilidad de un nuevo camino hacia el socialismo, sino también un nuevo socialismo exento de los métodos estalinistas. [Entrevistador] Por más que admiremos la combatividad y el radicalismo de los estudiantes, ¿no puede inquietar el hecho de que el contenido de sus movimientos aparezca muy confuso? ¿Cómo cree usted que ese contenido puede adquirir una mayor coherencia? [Marcuse] Voy a responderle citando la declaración que acaban de hacer pública un grupo de filósofos y escritores (Sartre, Lefebvre, Lacan, Blanchot, Gorz, Claude Roy, etc.) y con quienes estoy enteramente de acuerdo en lo que dice “*Estamos dispuestos a afirmar que, frente al sistema establecido, el movimiento estudiantil es de una importancia capital y quizás decisiva, ya que, sin hacer promesas y, por el contrario, descartando toda afirmación prematura, opone y mantiene una potencia de rechazo capaz, creemos nosotros, de abrir un porvenir*”. Marcuse en Pellegrini 2008, 63-ss.

de Marcuse y en la que él participa en la medida en que está en condiciones de articularla conceptualmente. Una vez más: la mimesis inmunológica que contrapone negatividad con negatividad (cuerpo contra anticuerpo) con el objetivo de producir el rechazo material de la realidad que se mimetiza formalmente.

En este caso: la mimesis de la libertad existencial discursiva (y retórica) que oculta la biopolítica (praxeológica) para dar lugar a una libertad que invierte formalmente la libertad que rechaza, y sella el olvido de la biopolítica que aquella ocultaba. Dicho con una metáfora: la inversión de la imagen del escudo (el anti-escudo) no implica invertir la imagen de aquello que se esconde tras el escudo; el rechazo de la información de la membrana ignora la información del núcleo. En este sentido que Foucault y Marcuse presentan dos modelos contrarios pero no contradictorios de una misma operación: sacar a la luz la dimensión biológica de los efectos históricos del poder político. Dicho brevemente: que la *mimesis inmunológica* (el rechazo que necesita copiar para contraponer) no olvide el sustrato biológico a través del cual opera el poder político, y sin el cual, la emancipación no puede sino *reproducir* aquello que trata de combatir. Evidentemente, ambos pensadores tienen muy presente la experiencia soviética, Hungría y la primavera de Praga como experiencias de liberación inmediatamente reprimidas por los miembros del Pacto de Varsovia. En términos culturales: los *hippies* encarnan el rechazo de la biopolítica en nombre de una libertad que invertía la libertad militarista, autoritaria y genocida del poder político.

El eclipse de la biopolítica —núcleo de nuestro argumento— acontece en el interior del movimiento por el cual la misma libertad que había servido para ocultar estratégicamente la biopolítica (y salvar las distancias con el nazismo) es utilizada como modelo para llevar a cabo su inversión semántica: la inversión de la autoridad en rebeldía, de la guerra en paz, del odio en amor, del patriarcado en fraternidad masculina. De este modo, el Gran Rechazo de la libertad identificada por Marcuse como el “libertinaje del aparato explotador” sería también la Gran Aceptación del modelo de libertad como campo de batalla o como escenario en que debían producirse las inversiones inmunológicas.

Concretamente, y esto es lo que pone de manifiesto alla elipsis o no-presencia del feminismo y del ecologismo en mayo del 68: la Gran Aceptación del modelo de pensamiento político que identifica como no-políticas las tareas vinculadas con la reproducción de la vida. ¿Qué podía significar el derecho al aborto o la violencia doméstica a la hora de combatir al imperialismo mundial? Si se considera por el lado de una libertad histórica y retóricamente desvinculada de las condiciones de su reproducción, nada. Si se considera por el lado de una

*vida* que solo puede llamar libertad a lo que comienza a partir de una distancia conquistada a la entropía (el hambre, el frío, la soledad, el estrés), todo. A la racionalidad alineada con el mandato psico-histórico de una libertad sin raíces biológicas (primer supuesto) la denominaremos de aquí en adelante *razón abiótica*.

Esto explicaría a su vez la importancia de la analítica foucaultiana del biopoder como operación contraria (no exactamente contradictoria) a la operada por Marcuse en el primer apartado de su *Ensayo para la liberación*, titulado: “¿Un fundamento biológico para el socialismo?” (Marcuse 1969, 15–29). Merece la pena detenerse en su argumento para identificar el momento de la divergencia que comunica y distancia la postura de Foucault respecto de la Marcuse, uno de los principales representantes de lo que el francés denominaría la “hipótesis Reich” por basar su analítica del poder en la represión. Véase: en estas páginas vemos cómo para Marcuse el fundamento biológico del socialismo se asienta en la intersección de dos grandes ejes. Un eje histórico, regido por el advenimiento histórico del capital y de las relaciones de competencia vinculadas a la sociedad productora de mercancías, y un eje biológico, donde el organismo humano está caracterizado por su capacidad adaptativa: capacidad de introyectarse comportamientos y normas de conducta que en un determinado momento rechaza como moralmente “obscenos”.

La categoría de obscenidad en Marcuse designa simultáneamente una *repugnancia erótico-estética*, relativa al disvalor pulsional de la fealdad; *biológica*, asociada con aquello a lo que el organismo rechaza adaptarse o asimilar, y *moral*, vinculada a la esfera de lo censurable y permisible en el comportamiento público. De aquí que la *obscenidad* de la sociedad que analiza constituya el punto de partida de su argumento.<sup>321</sup> En tal sentido, y a pesar de las diferencias, la introyección biológica de una norma en Marcuse es semejante a la producción de subjetividad en Foucault. A la inversa, una subjetividad normalizada (que no percibe los efectos del poder político en su campo de acciones) se asemejaría a lo que Marcuse denomina el “Triunfo y final de la introyección”: “la etapa en la que la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma, a sus propios valores y necesidades

---

<sup>321</sup>. “Esta sociedad es obscena en cuanto produce y expone indecentemente una sofocante abundancia de bienes mientras priva a sus víctimas en el extranjero de las necesidades de la vida; obscena al hartarse a sí misma y a sus basureros mientras envenena y quema las escasas materias alimenticias en los escenarios de su agresión; obscena en las palabras y sonrisas de sus políticos y sus bufones; en sus oraciones, en su ignorancia, y en la sabiduría de sus intelectuales a sueldo. La “obscenidad” entraña un concepto moral en el arsenal verbal del sistema establecido, que violenta el término aplicándolo, no a las expresiones de su propia moralidad, sino a las de la ajena. No es obscena en realidad la fotografía de una mujer desnuda que muestra el vello de su pubis; sí lo es la de un general uniformado que ostenta las medallas ganadas en una guerra de agresión; obsceno no es el ritual de los hippies, sino la declaración de un alto dignatario de la Iglesia en el sentido de que la guerra es necesaria para la paz”. Marcuse 1969, 15–16.



instintivos que los reprimen” (Marcuse 1969, 25). Dicho en términos inmunológicos, la introyección sería el proceso por el cual un determinado sistema de valores coloniza al ser humano burlando su capacidad de rechazo hasta que el rechazo es sinónimo de autorrechazo o autoinmunidad. Por ello Marcuse insiste en la necesidad de que las sociedades se purguen o vomiten todo que la historia de la lucha de clases les ha hecho asimilar. Cabría denominar *libertad socialista* al estado de paz histórica y orgánica que sucede al Gran Rechazo, la convulsión que permite el vómito y que logra purgarse a sí mismo hasta que, más tarde, lo que antes era *normal* le resulte por fin repugnante:

En el grado en que este fundamento sea en sí mismo histórico y la maleabilidad de la «naturaleza humana» alcance las profundidades de la estructura instintiva del hombre, los cambios en la moralidad pueden «sumergirse» en la dimensión «biológica» y modificar la conducta orgánica. Una vez que una moralidad específica queda afianzada -como norma de comportamiento social, no sólo es introyectada, sino que también opera como norma de comportamiento «orgánico»: el organismo recibe ciertos estímulos y reacciona ante ellos, e «ignora» y repele otros de acuerdo con la moral introyectada, que promueve o impide así la función del organismo como una célula viviente en la sociedad respectiva. De este modo, una sociedad recrea constantemente, en este lado de la conciencia y la ideología, patrones de comportamiento y aspiración que vienen a ser parte de la «naturaleza» de sus miembros, y a menos que la revuelta alcance esta «segunda» naturaleza, llegando hasta estos patrones internalizados, el cambio social continuará siendo «incompleto», y aun llevará en sí su propia derrota. (Marcuse 1969, 18–19)

La dimensión biológica de todo el proceso se apoya en la reversibilidad de la introyección: dado que un organismo puede asimilar lo repugnante, éste puede llegar a repugnar lo asimilado. Por esta razón, Marcuse insiste en la necesidad de una revolución que alcance la dimensión biológico-instintiva del ser humano para que sobre esa nueva estructura se establezcan nuevas instituciones, relaciones de producción, necesidades y satisfacciones. En cualquier caso, diferentes y/o antagónicas de las prevalentes en las sociedades explotadoras:

Tal cambio constituiría la base instintiva de la libertad que la larga historia de la sociedad de clases ha inhibido. La libertad vendría a ser el medio ambiente de un organismo ya no susceptible de adaptarse a las actuaciones competitivas requeridas para un bienestar subyugado, ya no susceptible de tolerar la agresividad, la brutalidad y la fealdad del modo de vida impuesto. La rebelión se habría enraizado entonces en la naturaleza misma, en la «biología» del individuo; y, sobre estos nuevos fundamentos, los rebeldes redefinirían los objetivos y la estrategia de la lucha política, que es la única en el curso de la cual pueden determinarse las metas concretas de la liberación. (Marcuse 1969, 12)

La diferencia fundamental entre Foucault y Marcuse no es, por supuesto, el señalamiento de la necesidad de nuevas instituciones sociales, sino el hacer caer todo el peso de su propuesta teórica en la hipótesis de un *continuum represivo* que presupone el interés común de los explotados, y fomenta la estructura instintiva de los explotados en el interior del sistema

existente. Por ello, “no se produce la ruptura con el continuum de la represión: presupuesto indispensable de la liberación” (Marcuse 1969, 24). Nótese dónde está el clivaje fundamental del argumento: la existencia de una libertad inhibida (reprimida) por la lucha de clases (continuo histórico), que se proyecta desde atrás (lo histórico) y por debajo (lo biológico) en el presente como un *continuo represivo* del que se deduce el continuo bio-histórico de la liberación.<sup>322</sup> ¿Es ésta una concepción utópica?, se pregunta Marcuse al final del capítulo. Sin llegar a responder señala que ese gran rechazo ha sido la verdadera fuerza trascendente (la *idée neuve*) en la que considera: “la primera rebelión poderosa contra la totalidad de la sociedad existente, la rebelión por la total transvaluación de valores, por formas de vida cualitativamente diversas: la rebelión de mayo en Francia”. El eurocentrismo no pasa desapercibido, y continúa:

Las leyendas pintadas en las paredes por la *La jeunesse en colère* reunían a Karl Marx y André Breton; el lema *L'imagination au pouvoir* se llevaba bien con *I'les comités (soviets) partout*: el piano con su músico de jazz se veía bien entre la barricadas; la bandera roja le iba bien a la estatua del autor de *Les Misérables*; y en Toulouse los estudiantes en huelga exigían que se reviviera el lenguaje de los trovadores, los albigenses. La nueva sensibilidad se ha convertido en una fuerza política. Cruza la frontera entre la órbita comunista y la capitalista; es contagiosa porque la atmósfera, el clima de las sociedades establecidas, lleva consigo el virus. (Marcuse 1969, 29)

¿En qué medida es preciso contraponer la biopolítica foucaultiana este ensayo de fundamentación biológica? En primer lugar, es evidente que Marcuse traslada un esquema histórico-dialéctico al análisis biológico del poder: la negación de la libertad (reprimida en la larga historia de la lucha de clases) es por fin rechazada, y con ello, la libertad socialista no es realizada, pero sí realizable. Como sabemos, este es el tipo de operación teórica contra la cual se yergue la totalidad de la biopolítica foucaultiana. Al afirmar el *continuo de las represiones* como condición de posibilidad del *continuo de la liberación*, un Marcuse todavía deslumbrado (y con razón) por la experiencia de Mayo del 68 acertaba al identificar lo que el Gran Rechazo rechazaba en común, pero erraba al no poder calibrar la centralidad de lo que ese Gran Rechazo aceptaba del mismo orden social que trataba de impugnar.<sup>323</sup>

---

<sup>322</sup> Marcuse era plenamente consciente de que la liberación respecto de una forma de opresión —la Unión Soviética post-1956 era la prueba viva de ello— no desemboca necesariamente en una forma de libertad, y esta es la razón por la que imputaba al marxismo tradicional el haber obviado la dimensión biológica: “De ahí que el cambio radical que va a transformar la sociedad existente en una sociedad libre debe penetrar en una dimensión de la existencia humana apenas considerada en la teoría marxiana: la dimensión «biológica», en la que las necesidades y satisfacciones vitales e imperativas del hombre se afirman a sí mismas. En la medida en que estas necesidades y satisfacciones reproducen una vida de servidumbre, la liberación presupone cambios en esta dimensión biológica, es decir, diversas necesidades instintivas, diversas reacciones del cuerpo tanto como de la mente”. Marcuse 1969, 24.

<sup>323</sup> Sin duda, la obscenidad de señalada por Marcuse estaba por todas partes, Coronel Tarancón 2020a, 409: una sociedad que utilizó tropas de las colonias durante las Guerras Mundiales para más tarde tratar de conservar su

En efecto, no hay nada más revelador de contradicciones en la forma del ejercicio del poder que las contradicciones en la forma en que se ejerce la resistencia. Es en este punto donde puede resultar profundamente equívoco afirmar que mayo del 68 marca el comienzo del movimiento feminista y ecologista. Más bien, fue su ausencia y marginalidad —sobre todo en el caso del feminismo— lo que empujará a estos movimientos a la búsqueda de un protagonismo que la cultura política de los sesenta no les había concedido.<sup>324</sup> Es más, es preciso afirmar que no fue el olvido ni el desconocimiento sino el menosprecio de Mayo del 68 al feminismo lo que constituye a la vez un síntoma y un factor capitales para ubicar históricamente la Gran Aceptación implícita en el Gran Rechazo. Conceptual, funcional y tradicionalmente arrinconadas en las labores reproductivas, el lugar de enunciación de las mujeres en las revueltas, en las asambleas y en los consejos obreros coincide con el lugar de la vida biológica en el interior de un concepto abiótico de libertad: los márgenes silenciosos e invisibles. Así lo recoge la periodista Andrea Olea en “Para las mujeres Mayo del 68 empezó en Junio”, un valioso reportaje que recoge testimonios de mujeres que, como Martine Storti estudiante de filosofía en la Sorbona, vivieron los acontecimientos en primera persona:

Las demandas de las mujeres estuvieron prácticamente ausentes, y ya ni hablemos un discurso propiamente feminista», reconoce Storti. «Para todas las organizaciones izquierdistas que dirigían las protestas, ‘la revolución’ era lo prioritario y otras cuestiones, como la igualdad, ya vendrían más tarde». Mientras los Daniel Cohn-Bendit, Alain Geismar y Jacques Sauvageot tomaban la palabra y lideraban las manifestaciones, las mujeres eran las encargadas de pasar los adoquines, distribuir los panfletos o servir el café. «Me negué a aprender a escribir a máquina porque, en cuanto sabías teclear, quedabas relegada a transcribir las grandes reflexiones de los señores», recuerda con humor Storti. (Olea 2018)

---

estado de humillación y subalternidad; la obscenidad racial de Estados Unidos que celebraba la heroicidad de los soldados negros caídos en combate al tiempo que observaba el asesinato consecutivo de veteranos de guerra como Medgar Wiley Evers (1963) y de los líderes de los movimientos por los derechos sociales de los negros tanto en su versión militarizada —Malcolm X es asesinado en 1965— como en su versión pacifista —Martin Luther King es asesinado en 1968—. Por ello, cuando Muhammad Ali es declarado apto para el servicio militar y hace su objeción de conciencia para no acudir a Vietnam ofrece a las cámaras de televisión una frase histórica: “I ain’t got no quarrel with them Vietcong (...) no Vietcong ever called me nigger”. Con ella, ofrecía el contrapunto no contradictorio a la razón por la que, años antes que él, Joe Louis justificaba el haberse alistado en el ejército en 1942: “Lots of things wrong with America, but Hitler ain’t going to fix them.” (Orkand 2017).<sup>324</sup> Para el caso del pensamiento ecológico político, la experiencia del 68 supone un hito fundacional no por el hecho de que fuese un movimiento social ecologista, sino porque las demandas de autonomía y libertad que lo atravesaron verán en el ecologismo la única vía para transformar la relación de dependencia con la cultura de consumo y la mercancía. Es decir, es la crítica al consumismo lo que comunica Mayo del 68. Solo así puede entenderse que André Gorz sitúe la ecología política como prolongación del 68. Sus obras *Ecología y libertad*, de 1976, 1980), y *Adiós al proletariado. Más allá del socialismo* de 1980, Gorz y Gil 1982, constituyen las obras más importantes para dar cuenta del itinerario de Gorz con el obrerismo maoísta y productivista tras constatar que éste había dejado transitado de la lucha contra el trabajo asalariado a la aspiración sistemática de defensa. Sobre la relación entre el ecologismo y mayo del 68 véase: Marcellesi 2012 Sobre el marxismo heterodoxo de Gorz, véase el matizado texto de Michael Lowy, “El marxismo de André Gorz”, publicado por la revista Viento Sur: Lowy 2017.

En 1970 el *Movement de Liberation des Femmes* (MLF) se funda sobre el recuerdo de un olvido que cruza la guerra mundial con la lucha de las mujeres. Depositando un ramo de flores sobre la tumba del soldado desconocido, el MLF se preguntaba: *¿Quien es más desconocido que el soldado desconocido? ¡Su mujer!*<sup>325</sup> Más tarde afirmarán: “Si Mayo del 68 ha sido la revuelta de los hijos contra los padres, las hijas siguen estando al servicio de los hijos, ahora se trata de programar la resistencia de las mujeres contra la dominación de los hermanos y los hijos”.<sup>326</sup> Existe una importante relación de proporcionalidad histórica entre el olvido de los crímenes de guerra ejecutados contra las mujeres durante la Segunda Guerra Mundial y la marginalidad del feminismo en Mayo de 1968.<sup>327</sup> Podría parecer que la asociación de la guerra con una cuestión fratricida encontraría en la feminidad un símbolo de pacifismo, sin embargo, la continuación de la guerra a través de la autoridad disciplinaria del padre hizo prevalecer la contradicción generacional sobre la sexual: el militarismo paternalista enfrentada contra una rebeldía igualmente masculina y agresiva, pero no militarista.<sup>328</sup>

La pregunta no es si el Mayo del 68 fue feminista, sino cómo es posible que no lo fuese y de qué modo (de todos los posibles) el 68 fue un acontecimiento internacionalmente no-feminista. ¿Cómo explicar que un movimiento incuestionablemente democrático que trató de impugnar la realidad social existente, que movió a huelgas masivas, a la ocupación de las universidades, y a la solidaridad internacional entre los explotados, que quiso elevar la imaginación al poder y liberar al ser humano de todas sus formas represivas, partía del consenso colectivo en torno al carácter secundario de las demandas políticas de las mujeres en torno al derecho al aborto, a los anticonceptivos y a la violencia sexual?<sup>329</sup> Salvando las

---

<sup>325</sup> El 1 de octubre de 1968, Antoinette Fouque, Josiane Chanel y Monique Wittig organizan la primera reunión del grupo no-mixto MLF en paralelo al movimiento estudiantil. Más tarde el MLF declaraba: « Il est fini le temps ou nous demandions aux hommes —fut-ce a des militants révolutionnaires— la permission de nous révolter. On ne peut pas libérer un autre, il faut qu'il se libere ». Citado en Coronel Tarancón 2020a, 412.

<sup>326</sup> “Si Mai 68 a été la révolte des fils contre les pères, les filles étant au service des fils, il s'agit de programmer la résistance des femmes a la domination des frères et des fils”<sup>326</sup> Idels et al. 2018, 32.

<sup>327</sup> “Atendiendo al aumento de abortos y al archivo sanitario se estima que cerca de cien mil «mujeres» alemanas fueron violadas en la toma de Berlín principalmente por el Ejército Rojo, pero también por franceses y norteamericanos, los cuales, al tener prohibida la confraternización con el enemigo hicieron circular una especie de chiste que Osmar White retuvo en su trabajo periodístico: «*copulation without conversation doesn't constitute confraternization*» [*Copulación sin conversación no implica confraternización*]. White 1996, 98, junto al testimonio del trato desigual que recibían negros y blancos tras ser descubiertos violando a mujeres alemanas. Antony Beevor definió este periodo como el fenómeno de violaciones masivas mas importante de la historia Beevor op. 2007 en contraste con su trascendencia histórica” Coronel Tarancón 2020a, 410–411.

<sup>328</sup> Esto explica, entre otras cosas, que tanto John Lennon como Bob Marley (misóginos y maltratadores) pudieran convertirse sin grandes revuelos mediáticos en los dos grandes iconos del pacifismo mundial. ¿Es posible imaginar que su celebridad resistiera hoy las acusaciones de maltrato? La actualidad debe al movimiento feminista que lo que entonces era accesorio (no pegar a tu mujer) hoy sea imprescindible para ocupar cualquier posición de celebridad pública.

<sup>329</sup> Si se lee *Un ensayo de liberación* de Marcuse desde esta óptica, llama la atención que el binomio “hombres y mujeres” es constantemente utilizado como un automatismo. En cada caso, el continuo represivo y el continuo

diferencias entre las distintas geografías de mayo del 68, consideramos que esta pregunta pasa necesariamente por identificar, primero, la brecha generacional de las demandas entre los movimientos obreros y estudiantiles hinchados por el *boom demográfico*. En Francia, a pesar de la solidaridad con los estudiantes, la lucha obrera y el sindicalismo tenían una agenda propia que se libraba través de una negociación colectiva con el gobierno y la patronal, siempre bajo la larga sombra de que el desacuerdo pudiese desembocar en una intervención militar.<sup>330</sup> A pesar de que los Acuerdos de Grenelle (25-27 de mayo de 1968) fueron clave en la desmovilización de las protestas, estos implicaron también sustanciales conquistas sindicales, laborales y salariales como el aumento del salario mínimo por hora (de 2,20 a 3 francos); el aumento de los salarios reales el 7% del 1 de junio y el 10% el 1 de octubre; mejora de las condiciones y garantías sindicales, reducción progresiva de la duración del trabajo o la mejora de las condiciones de tributación en la Seguridad Social, discusiones previas concernientes a la seguridad en el empleo y la formación profesional (Heffer y Launay 1992, 73–74). A estas mejoras irán seguidas otras paulatinas como las cuatro semanas de vacaciones pagadas (1969), mejora en las condiciones de la baja por maternidad (1970), la limitación de la duración máxima de la jornada laboral (1971), garantías de prejubilación e indemnización total por desempleo (1974), entre otras (Boltanski y Chiapello 2002, 265).

Por el lado de las masas de jóvenes nacidos entre las ruinas de la Segunda Guerra Mundial, la respuesta por identificar que su rechazo visceral al mundo a la obscenidad de la guerras por la paz y las dictaduras por la libertad —y su fe emancipatoria en una ruptura histórica completa con el pasado— no pudo sino rechazar aquello que estaba en condiciones históricas de mimetizar. Su modelo de *libertad existencial* estaba hueco, y solo contenía aquello que sabía que debía rechazar: se trataba de libertad negativa, no republicana, en la medida en que no llevaba consigo las condiciones materiales y biológicas de la libertad. Aquellos brotes verdes e inmaduros que se afirmaron como gérmenes de una revolución absoluta —carente memoria, legado y tradición histórica—, no podían familiarizarse con aquellos concepto de libertad que aceptaban la posibilidad de la negociación y la reforma: las luchas por la reducción de la jornada laboral, por los derechos de los negros, por el incremento del salario

---

de la liberación presuponen la comunidad de intereses entre ambos colectivos. En todo el ensayo, la historia de la lucha de clases y su negación contiene y presupone la promesa de una libertad sexual simétrica.

<sup>330</sup> Como ha señalado Emmanuel Chamorro, el fin de la huelga no se puede entender sin la larga sombra de la posibilidad de la reacción disciplinaria: “el retorno al trabajo no fue el fin de fiesta que algunos pretenden hacernos creer, sino que exigió el uso de la fuerza del Estado y la amenaza de una guerra civil que nadie estaba dispuesto a asumir. A este respecto, tan importante para comprender esta primera derrota de Mayo del 68 es la firma de los acuerdos de Grenelle como dos hechos que suelen pasar más desapercibidos: la reunión de De Gaulle en Baden Baden con el general Massu y la amnistía de los presos de la OAS en los primeros días de junio de 1968. Estos movimientos nos hablan de un Estado gaullista preparado para acabar con las protestas por la vía militar” Chamorro 2018.

mínimo, por las vacaciones pagadas o por el derecho al aborto y a los anticonceptivos. A diferencia de la dimensión biológica inmediata involucrada en estas demandas, dicha *libertad* es abiótica, en el sentido en que aquí la definimos, precisamente por remitir a un programa que no contiene la apelación a condiciones de vida específicas ni especificables, y que terminará por encontrar en el individuo su mejor montura y en el mercado su mejor postor.

En conclusión: tras el advenimiento de la fisiología política liberal las guerras de la biopolítica en los siglos XIX y XX señalan la cadena de disputas por la definición y realización de la vida humana, o, mejor: por la programación biopolítica de los dispositivos de gobierno propios de los metabolismos sociales capitalistas. En el surgimiento de la biopolítica liberal como gobierno de poblaciones formadas por agentes bioeconómicos identificamos la réplica biopolítica del socialismo: su promesa de seguridad social colectiva frente a la incertidumbre y la inseguridad individual. El auge y la caída de los nacional-vitalismos alumbró la agresividad de las células nacionalistas utilizadas y alzadas por el capital para resolver (catastróficamente) la contradicción entre las dos primeras. De aquellos conflictos transitamos de una comprensión triangular de las guerras biopolíticas (atomicista, holista, vitalista) al escenario polarizado de la Guerra Fría. La mutación de la defensa negativa de la vida (racismo de estado) en defensa negativa de una libertad igualmente negativa nos mostró el ocultamiento de la matriz biopolítica común a los dos grandes bloques históricos. El eclipse de la biopolítica nos sirvió para mostrar el correlato cultural de este proceso: el rechazo de una libertad abiótica (militarista y autoritaria) en nombre de otra libertad abiótica (pacifista y antiautoritaria). En el próximo capítulo trataremos de mostrar que esa *razón abiótica* que se disemina hoy a lomos de la razón neoliberal no es inventada por el neoliberalismo, sino capitalizada por él, y que dicha convergencia —productora de una razón neoliberal abiótica— señala la necrosis progresiva de la razón biopolítica en los siglos XX y XXI, o la progresiva desproblematización de la vida biológica en el interior del poder político.

## Capítulo 6. El nacimiento de la razón abiótica: la invención del medioambiente neoliberal.

abiótico, ca

De *a-* y *biótico*.

1. adj. Biol. Dicho de un medio: Que carece de seres vivos. Ecosistema abiótico.

2. adj. Biol. Dicho especialmente de un factor ambiental: Desprovisto de vida.

Real Academia Española.

El primer punto es que los ecosistemas empresariales no surgen en cualquier lugar. Necesitan suelo fértil.

Colin MASON y Ross BROWN,  
*Entrepreneurial Ecosystems and Growth Oriented Entrepreneurship*, 2014.

### Introducción: la razón abiótica.

Si se define abiótico como el *milieu* desprovisto de vida, y el ejercicio del poder político como una forma de praxis productora del medioambiente en que se despliega, el significado de una *racionalidad política abiótica* señalaría al modo de ejercicio del poder político que produce un medioambiente poblado por seres no-vivientes, de tal forma que la vida no podría constituirse como *problema* del poder político en el interior del horizonte ontológico y fenomenológico que este despliega. Por ello, la expansión de la razón abiótica no debe ser confundida con ninguna suerte de razón necropolítica por mucho que su avance pueda producir efectos necróticos.<sup>331</sup> El concepto *abiótico*, en el sentido específico en que aquí lo utilizamos, no define un espacio en el que la vida va dejando lugar a la muerte que la rechaza, sino al espacio donde la diferencia vivo/muerto es simplemente aproblemática.

---

<sup>331</sup> Achille Mbembe definió la necropolítica como una modalidad espacial del ejercicio del poder soberano en la que se gobierna mediante la administración racional de la muerte. Según Mbembe, el necropoder tiene tres características distintivas: en primer lugar, implica una dinámica de fragmentación territorial que permite/prohíbe el movimiento, en segundo lugar, esta fragmentación territorial no da lugar a dos espacios paralelos sino a espacios de “exclusividad recíproca” por los cuales el cruce y la interferencia afirma el necropoder de quien puede ejercer la soberanía espacial, y por último, implica la producción de un estado de sitio. Mbembe y Falomir Archambault 2011, 42–50. En la medida en que vincula un poder de decisión sobre la muerte, la investigadora sueca Ninna Lyke entrecruza los discursos del Antropoceno con la categoría de necropoder y de *muerte lenta* de Lauren Berlant para describir la diseminación del neoliberalismo en el Antropoceno mediante el esparcimiento del medioambiente canceroso y sobre la premisa de que los factores ambientales determinados por la intervención humana, generan una conexión necropolítica entre el Antropoceno, el neoliberalismo y el cáncer. Véase: Lykke 2019.

Al identificar la matriz abiótica del neoliberalismo para ubicarla en el Antropoceno, nuestra lectura se diferencia y se comprende en oposición a la tesis defendida por el investigador británico Scott Hamilton, quien ha argumentado que el Antropoceno (aparejado con el retorno de la finitud como límite del proceso económico) supondría el cierre del tiempo histórico indefinido abierto por la historia de la gubernamentalidad moderna (Hamilton 2018). Su argumento se basa en la contraposición entre el tiempo geológico profundo, que a su juicio caracterizaría la gubernamentalidad indefinida, y el Antropoceno, dentro del cual tiempo histórico y tiempo geológico convergen. Sin embargo, nuestro argumento rechaza este tipo de lógica argumentativa dentro de la cual la gubernamentalidad neoliberal puede ser inmediatamente ubicada en el *medioambiente terrestre* sin atender al tipo de racionalidad medioambiental que es intrínseca al neoliberalismo. Es decir, el tipo de lectura que ignora la historicidad de las interfaces políticas que median la relación del poder político con el medioambiente que configuran.<sup>332</sup> En este sentido, y como contrapunto a esta forma de ubicar la historia de la gubernamentalidad en la trayectoria del Antropoceno, el análisis de la razón neoliberal como *razón abiótica* trata de mostrar que en el interior del mundo configurado por el neoliberalismo no hay biosfera. Este argumento se apoya en cuatro elementos principales.

Primero, para la genealogía crítica del neoliberalismo, la disputa entre John Maynard Keynes y Friedrich Hayek contiene trazas históricas relevantes a la hora de comprender por qué el neoliberalismo de la Escuela Austriaca es proclive a la representación abiótica, aritmórfica (Georgescu-Roegen) y mecanicista del proceso económico. Como mostraremos en el primer apartado de este último capítulo (6.1.), el concepto de *demanda agregada* en Keynes es correlativo de una incorporación de lo biológico al proceso económico, mientras que el concepto de catalaxia de Hayek —en referencia al orden de ajuste recíproco que surge de la interacción de economías individuales— es informacional y matemático-probabilístico:

---

<sup>332</sup> La misma indiferencia al problema de las interfaces puede ser localizado en otro de sus trabajos titulado “The Measure of All Things: the Anthropocene as a Global Biopolitics of Carbon ” Hamilton 2016, donde el investigador británico defiende que el carbono (en relación al control de las emisiones industriales) constituiría el plano de conmensurabilidad entre las poblaciones humanas y el poder político: “el Antropoceno es una nueva forma de biopolítica global que afirma la esencia de toda la vida (humana) y de toda la industria —el átomo de carbono— como la medida y el centro de todo” 2016, 1; la traducción es nuestra. Sin rechazar el interés de su propuesta, creemos que esta confunde gravemente un eje de conmensurabilidad con un eje de gravedad: el hecho de que la contabilización y modelización de emisiones permita cuantificar los procesos industriales no significa que los procesos industriales graviten en torno a las emisiones. El comercio de emisiones de carbono y el estímulo competitivo marcado por las inversiones en renovables explica la centralidad del carbono, no a la inversa. Hamilton define erróneamente como nueva ontología histórica general lo que no es sino una ontología parcial y estratégica.



derivada de la proyección de la teoría de juegos al evolucionismo. Mientras que uno exige la localización del estado como garante del interés general (el cual incluye mantener el desempleo por encima de su “tasa natural”), el otro hace del conocimiento del Estado una forma *a priori* incapacitada para garantizar la estabilidad económica. Este debate nos permitirá abordar algunos de los rasgos centrales de la biopolítica ordoliberal (6.2.), argumentando junto a José Luis Villacañas Berlanga (Villacañas Berlanga 2019, 2020) y Fehrat Taylan (Taylan 2013, 2017) acerca de la importancia de distinguir los dispositivos medioambientales de raíz ordoliberal alemana (biopolíticos) y neoliberal norteamericana (abióticos). La diferencia entre ambos nos permitirá analizar en términos históricos el advenimiento del *neoliberalismo realmente existente* como prolongación de una racionalidad política abiótica que hoy amenaza la supervivencia de los dispositivos biopolíticos que todavía existen diseminados en el interior de los metabolismos sociales nacionales. Frente a la idea de que la razón neoliberal implica un *reajuste* de los dispositivos biopolíticos, argumentamos que la emergencia de los dispositivos de gobierno neoliberal responde a un modelo de gobierno que, si bien puede convivir con dispositivos biopolíticos, no se legitima discursivamente a través de su relación con la vida, ni *se hace cargo* de la dimensión biológica de las poblaciones humanas. En el interior del *milieu neoliberal* la vida no es una categoría significativa; la diferencia vivo/inerte no es problemática (6.3).

¿Qué significa que en las interfaces de saber/poder que gobiernan las poblaciones humanas no exista la componente bioeconómica de la población humana que caracterizó la biopolítica liberal? ¿Qué implica la diseminación de dispositivos medioambientales abióticos a través de la dimensión biofísica de las poblaciones humanas? A estas preguntas dedicamos el resto de apartados. Primero, atendiendo a las tácticas de la diseminación de la razón neoliberal (6.4) y después a través de los fenómenos populistas de extrema derecha como *síntomas* del progresivo deterioro de la capacidad inmunológico-política de las instituciones democráticas (6.5). Por último, aplicamos el esquema triangular de la fisiología política (subjetivación pastoral, disciplina física y seguridad circulatoria) para alcanzar el punto donde culmina nuestro diagnóstico del presente, la fisiología política neoliberal, que es analizada en tres planos analíticos distintos: desde la ética deportiva del sujeto-empresa como rasgo central del dispositivo pastoral neoliberal (6.6.1.); las técnicas que permiten disciplinar la cooperación, la composición y descomposición de las células empresariales en macroorganismos corporativos, multinacionales e internacionales (6.6.2) y la lógica homeostática-regulatoria de un sistema financiero que ha prolongado el crecimiento ilimitado más allá de los umbrales que obstaculizaron su expansión desde la década de 1980 (6.6.3).

Mediante esta triple radiografía del neoliberalismo contemporáneo podremos dar sentido a nuestra tesis: la crisis biopolítica del siglo XXI no enraíza en el crecimiento demográfico de las poblaciones humanas, sino que, al contrario, reside en el hecho de que las poblaciones humanas están prácticamente desaparecidas de las interfaces del saber/poder del poder político internacional. Ese es el efecto más notable de la incorporación del infinito a los cálculos y estrategias de la razón neoliberal que se despliega, deformándola catastróficamente, desde los márgenes internos de la biosfera.

### 6.1. Vida y libertad en la disputa Keynes-Hayek.

No les interesaba la vida futura de Europa; no les interesaban sus medios de vida. Sus preocupaciones, buenas y malas, se referían a las fronteras y a las nacionalidades, al equilibrio de las potencias, a los engrandecimientos imperiales, al logro del debilitamiento para el porvenir de un enemigo fuerte y peligroso, a la venganza, y a echar sobre las espaldas del vencido la carga financiera insoportable de los vencedores.

John Maynard KEYNES, *Las consecuencias económicas de la paz*, 1919.

En términos arqueológicos, la razón neoliberal puede ser rastreada más allá del Coloquio Walter Lippmann organizado por Louis Rougier en 1938, y continuada en la fundación de la Sociedad Mont Pelerin por Friedrich Hayek y Milton Friedman en 1947, hasta la Conferencia Económica Mundial de 1927, organizada por la Cámara Internacional de Comercio (ICC) y la Liga de Naciones. Según la reciente obra de Quinn Slobodian, *Globalists*, este fue el primer encuentro específicamente económico que hizo del mundo entero su problema y de los planes orientados a la gobernanza económica global el tema de sus conversaciones. En ellas estarán directamente involucrados los que más tarde se presentarán, con más o menos reticencias, como nuevos-liberales: Ludwig von Mises, Gottfried Haberler, Wilhelm Röpke, Lionel Robbins o Friedrich Hayek. En ese momento, ya encontramos claramente definida la ambición no de evitar la interferencia de los Estados-nación, sino de emplearlos activa y estratégicamente para salvar los dos factores limitantes que estaban obstaculizando la razón expansiva del liberalismo: los aranceles internacionales (que planteaban la tarea de cómo transformar *muros* o *tariff walls* en membranas elásticas, porosas y permeables), y el poder interno de los trabajadores y los sindicatos para la regulación de los salarios: “Los liberales percibían los muros arancelarios y las demandas salariales de los trabajadores como dos tipos de barricadas en el mercado. El logro del ideal liberal requería un estado que pudiera eliminar los obstáculos al comercio y los obstáculos al ajuste de los salarios” (Slobodian 2018, 27–30).

La historia del neoliberalismo está profundamente imbricada en la voluntad estratégica de afirmar la libertad de mercado sin ceder ante el viejo chantaje bismarckiano: si la presión fiscal, la recaudación, el gasto público y los planes de seguridad social se aceptan como un *mal menor* frente a la insurrección social, el poder de los trabajadores pobres y de la lucha de clases sobre los salarios (lo que entonces hacía de *social-demócratas* y *comunistas* las dos caras de una misma amenaza), se vuelve tan peligroso para la circulación económica como una guerra de aranceles: ¿cómo lograr que una sociedad de mercado asentada sobre los derechos de la propiedad privada y la libre competencia entre empresas no desemboque en la excrecencia de un Estado providencial? Tras el crac de 1929 y la Segunda Guerra Mundial, el desempleo masivo, primero, y la necesidad de estimular programas de reconstrucción, segundo, se convirtieron en dos gigantescas razones por las cuales la revitalización y resignificación de la vía bismarckiana obligó a la vía neoliberal a permanecer en estado de latencia. Mientras tanto, el intervencionismo del *New Deal* de Roosevelt y la teoría económica de John Maynard Keynes se alzaban con una victoria tan inexplicable para Hayek como los eran los textos del propio Hayek para Keynes.<sup>333</sup>

El elemento central de la disputa entre el héroe de las políticas fiscales y el adalid de la política monetaria sigue teniendo hoy importantes reminiscencias para entender tanto la trayectoria histórica como la dimensión abiótica de la razón neoliberal: para Keynes, autor de la célebre frase *In the long run we are all death*,<sup>334</sup> el ahorro y la acumulación no trae consigo el aumento de la inversión en el sector productivo si dichas inversiones no traen bajo el brazo la garantía de su rentabilidad. Para Hayek, esto significaba la ruptura de la cadena de

---

<sup>333</sup> Se trata de una disputa política, intelectual y académica que se remonta a 1928. Los elementos centrales de esta historia fueron sintetizados por Alejandro Nadal (economista mexicano colaborador en revistas como *Sin Permiso*, recientemente fallecido): “En 1928 un joven economista austriaco de nombre Friedrich Hayek fue invitado a dar tres conferencias en la célebre London School of Economics (LSE). Sus anfitriones quedaron encantados. Una de las estrellas ascendentes de la LSE, Lionel Robbins, invitó a Hayek a pasar una temporada en la LSE: su plan era convertirlo en el ariete central para atacar las tesis que comenzaban a surgir del grupo cercano a Keynes en la Universidad de Cambridge. Keynes había saltado a la fama en 1919 por su pequeño gran libro *Las consecuencias económicas de la paz*, en el que presentó una dura crítica al revanchista Tratado de Versalles. Keynes mostró que Alemania no soportaría las reparaciones de guerra impuestas por los vencedores y que la inestabilidad política sería uno de los resultados. En el contexto actual de la imposición de medidas de austeridad fiscal sobre los países de Europa, el libro de Keynes sigue siendo un poderoso llamado a la reflexión. El 1923 Keynes publicó su *Ensayo sobre la reforma monetaria*, en el que sostuvo que los cambios en la cantidad de moneda podían inducir una expansión o una contracción de la actividad económica al generar incertidumbre sobre los precios futuros. La conclusión era clara: se necesitaba una política monetaria activa para estabilizar el nivel general de precios. Pero Hayek concluyó que una política monetaria podía disfrazar tendencias inflacionarias y aquí comienza la larga e importante controversia entre Keynes y Hayek.” Nadal 2016.

<sup>334</sup> La frase pertenece al tercer capítulo de su obra “A Tract on Monetary Reform”, dedicado a la teoría cuantitativa del dinero. El elemento central del argumento es la diferencia entre ciclos cortos y ciclos largos, así como la arbitrariedad de presuponer que los ciclos de bonanza económica deban significar inmediatamente un ahorro salva-vidas en las épocas tempestuosas: “But this *long run* is a misleading guide to current affairs. *In the long run* we are all dead. Economists set themselves too easy, too useless a task if in tempestuous seasons they can only tell us that when storm is long past the ocean is flat again” Keynes 1924, 80.

transmisión entre la oferta y la demanda. En términos sociometabólicos, esto implica que las *células socioeconómicas* (i.e. familias y empresas, pero todavía entendidas como células sociales biogenéticas) pueden morir a la espera de que acontezcan los ansiados reajustes espontáneos entre el ahorro y la inversión: a diferencia de los modelos económicos matemáticos, las poblaciones desempleadas necesitan comer todos los días. Para Keynes, esto significaba la necesidad de ubicar el poder interventor del Estado allí donde solo este puede actuar conforme a la demanda agregada de la totalidad del sistema económico: la suma del gasto de los hogares, las empresas y el gobierno.<sup>335</sup> Lo interesante de la célebre fórmula del autor de lúcido texto *El coste económico de la paz* (1919), es que al contraponer los consumos totales como *demandas agregadas* de una totalidad, descubría a la economía la ciencia de los equilibrios dinámicos frente a los equilibrios estáticos propios del economía clásica; sin incluir, como hiciera Georgescu-Roegen, la variable de la finitud y la irreversibilidad biofísica, pero pensando la totalidad del proceso económico a través de un modelo biológico que desplazaba el equilibrio por la conservación estable del desequilibrio basado en el crecimiento constante.

En lugar del estático y anticuado capitalismo del “pago al contado”, la teoría económica keynesiana introdujo el concepto de un gasto deficitario basado en la noción de una regulación interna a través de procesos que restablecían el equilibrio. La economía keynesiana se basaba en la idea de un ambiente interno constante; en la idea de que los sistemas económicos tenían que mantener el equilibrio contra circunstancias externas en constante cambio. El antiguo capitalismo del *laissez faire* había evitado específicamente tal regulación; en la economía clásica no había existido la noción de equilibrios constantes cambiantes (Edward Allen 2017, 175).

Para Keynes, promotor de un modelo de intervencionismo que se articula con la producción fordista, la visión macroeconómica del ciclo económico justificaba teóricamente el intervencionismo basado en las políticas fiscales. El análisis del consumo, la inversión y la balanza comercial debía permitir orientar la acción política a la conservación del crecimiento económico donde la producción excede al consumo, el retorno de la inversión es positivo y/o la balanza comercial genera un superávit favorable a las exportaciones (si un componente es negativo puede ser compensado por otro). En este sentido, Georgescu-Roegen podrá acusar a la economía keynesiana de haber olvidado el principio de la irreversibilidad biofísica

---

<sup>335</sup> En términos generales: “Keynes argumentaba que una demanda general inadecuada podría dar lugar a largos períodos de alto desempleo. El producto de bienes y servicios de una economía es la suma de cuatro componentes: consumo, inversión, compras del gobierno y exportaciones netas. Cualquier aumento de la demanda tiene que provenir de uno de esos cuatro componentes. Pero durante una recesión, suelen intervenir fuerzas poderosas que deprimen la demanda al caer el gasto. Por ejemplo, al caer la economía la incertidumbre a menudo erosiona la confianza de los consumidores, que reducen entonces sus gastos, especialmente en compras discrecionales como una casa o un automóvil. Esa reducción del gasto de consumo puede llevar a las empresas a invertir menos, como respuesta a una menor demanda de sus productos. Así, la tarea de hacer crecer el producto recae en el Estado. Según la teoría keynesiana, la intervención estatal es necesaria para moderar los auges y caídas de la actividad económica, es decir, el ciclo económico”. Jahan et al. 2014

del proceso económico, pero no el haber excluido de la demanda agregada las necesidades de las poblaciones biológicas.

Un caso muy distinto se encuentra en el pensamiento de Friedrich Hayek que, como ariete ideológico del equipo de Lionel Robbins, estaba orientado desde sus inicios en la *London School of Economics* a la formulación abstracta de las condiciones de un equilibrio al que habría que llegar sin interferencias. Un modelo que, como recuerda Keith Tribe en la detallada obra colectiva *The Road From Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*, entre 1936 y 1942 se gesta en oposición directa a la seguridad social y a favor de la restauración del patrón oro para la estabilización del equilibrio entre la oferta y la demanda como única vía para prevenir la catástrofe (Tribe 2009, 79). En este punto, es importante recordar que el primer informe del plan de seguridad social para la reconstrucción de Reino Unido se publica en 1942 y que el segundo informe elaborado para el Plan Beveridge se titulaba “Pleno empleo en una sociedad libre” (Full Employment in a Free Society). Este se publicó en 1944, el mismo año que *Road to Serfdom*, de Hayek, para el cual la frase “sociedad libre de pleno empleo” solo podía ser un oxímoron.

Al mismo tiempo que el Estado se elevaba como garantía de la seguridad social a través del pleno empleo y de la expansión de la sanidad —aquella que Foucault identificó como un hito bio-histórico epocal del siglo XX— el Imperio Británico culminaba su proceso de desintegración acelerada en los años 1946 y 1947. Las memorias del economista británico y liberal John Jewks revelan la amargura de tener que asimilar dos platos fríos que se mezclan en la boca (fin del imperio y auge del estado de bienestar)<sup>336</sup> y se digieren a la vez dando lugar, al final del proceso, a una hipótesis escatológica. El final de la libertad es el principio del Estado providencial paternalista:

La caída de nuestros estándares de vida a niveles que generan sentimientos de piedad y caridad en otros países ricos, las progresivas restricciones de la libertad individual, la destrucción del respeto a la ley, el agotamiento patente de nuestros instintos orientados a la tolerancia y al compromiso, la agudización de la lucha de clases, nuestra incapacidad creciente para desempeñar un papel determinante en el mundo —estos tristes cambios no se deben a nada sucedido en pasados remotos. Todos ellos responden a lo sucedido en los últimos dos años. En la raíz de nuestros problemas descansa una falacia según la cual la mejor manera de ordenar los asuntos económicos

---

<sup>336</sup> Tribe y Slobodian apuntan en la misma dirección: una de las cunas de la razón neoliberal, entendida como respuesta a la crisis del liberalismo clásico, no es sino la tumba del Imperio británico. No por casualidad, pudo retener hasta Thatcher la latencia de una pretensión imperialista que se satisfizo y reactivó con la ofrenda de las Islas Malvinas. La conquista del alma que promovía Thatcher a través de la economía, la destrucción del poder sindical, su buena relación con Hayek y Pinochet, y su retorno al modelo de la ciudadanía propietaria sabía que cambiar el alma no exigía necesariamente tener que crearla *ex nihilo*. Se trata de una latencia profunda que en el siglo XXI ha vuelto a logrado reanimar —pese a la desazón de los jóvenes— el viejo espíritu del capitalismo británico: aquel que siempre vio en Europa una jaula económica demasiado pequeña para un pasado colonial tan grande.

es delegar la responsabilidad de todas las decisiones cruciales en las manos del Estado (Jewks 1948; en Tribe 2009, 84; la traducción es nuestra).

En este pasaje no solo se encuentra grabado evidentemente el sentido profundo de *Camino de Servidumbre* de Hayek, sino también la razón por la cual la vida biológica de la que se hacía cargo el Estado a través de su biopolítica estatal (i.e. Plan Beveridge) de ningún modo podía constituir el lecho de la libertad neoliberal, que, como mostraremos, logra ubicarse en los márgenes externos de lo biológico al generar una relación circular entre dos polos igualmente abióticos: la libertad de elegir (del lado del sujeto) y las “opciones de mercado” (del lado de los objetos que formarán parte de sus cálculos), cuya emergencia espontánea debía ser protegida por el estado de derecho contra cualquier forma de dirigismo. En el interior de este círculo, los equilibrios macroeconómico y poblacionales que vertebraban la teoría económica keynesiana y sus políticas económicas intervencionistas se disuelven en un mar de flujos de información dentro de la cual el equilibrio económico no puede ser garantizado con mecanismos estatales.

Laval y Dardot han identificado en el concepto de catalaxia elaborado por Hayek un momento decisivo en la elaboración de su pensamiento. Para nosotros, este es el momento clave para entender la escisión del particular darwinismo social de Hayek con la representación biológica del proceso económico: no se trata de negar que uno de los pilares teóricos del pensamiento socioeconómico de Hayek radica en la naturalización de las formas de organización espontáneas frente a las instituciones nacidas por designio humano, sino de mostrar que aquello que participa de la generación de formas espontáneas de organización social enraíza en la capacidad de los agentes individuales para tomar decisiones conforme a reglas (Hayek 1980; 1988, 37), y no en atributos biológicos u orgánicos —que Hayek restringe a la teoría de los instintos y la evolución morfológica en oposición simple al aprendizaje de normas culturales (1988, 16-ss.)—. Dicho sencillamente, la dimensión “evolucionista” del pensamiento de Hayek no es más que una cobertura tautológica no-biológica donde la elección humana es a la vez el principio y la conclusión de la evolución.<sup>337</sup> Para entender de qué modo el “evolucionismo” de Hayek abre una cesura ontológica entre los intercambios

---

<sup>337</sup> Tal y como señaló Karl Popper en su obra *Objective Knowledge*, a quien Hayek cita incesantemente, cuando en la frase “the survival of the fittest” se sustituye “fittest” “those that survive” se concluye tautológicamente que sobreviven los que sobreviven (Popper, 1972: 241-242). Este es el caso del evolucionismo abiótico y cibernético de Hayek. Para profundizar en la crítica a la dimensión tautológica del evolucionismo hayekiano véase un lúcido artículo publicado bajo pseudónimo: “Una tautología en Hayek. El problema de la inasunción biológica de las humanidades”, Orbino de la Estigia, 2020. En este trabajo, toda la crítica se despliega a partir de la fórmula de Hayek: “Así pues, la sociedad sólo puede existir si, mediante un proceso de selección, se han desarrollado reglas que lleven a los individuos a comportarse de una manera que haga posible la vida social.” (Hayek 1978, 44). Como muestra su autor, esta fórmula una circularidad evidente.

de información (protagonizados por agentes individuales) y la dimensión biológica de las sociedades (que problematiza la categoría misma de individuo) debemos analizar su modo de comprender el surgimiento de las instituciones sociales.

En efecto, en “El resultado de la acción humana pero no un designio humano”, de 1945 (Hayek 1980), Hayek va a distinguir lo que es dependiente de la acción humana y lo que es dependiente de la voluntad humana, de tal modo que pueden darse formas de organización y cooperación espontáneas en las que participa acción humana sin necesidad de planificación. Entre lo natural (independiente de la acción humana) y lo artificial o creado por designio (dependiente), Hayek ubica las formas de organización espontáneas que surgen de la confluencia natural de voluntades y no de una voluntad que las planifica. Por ello, como resaltan Laval y Dardot, Hayek no confunde un orden económico planificado (disposición artificial de los medios para fines incompatibles) con el orden del mercado, independiente de todo fin particular, lo cual hace “que pueda ser utilizado para perseguir objetivos individuales muy numerosos, divergentes e incluso opuestos, no en objetivos *comunes*, sino en la reciprocidad reconciliadora de objetos diferentes en beneficio mutuo de los participantes” (Laval y Dardot 2013, 161-162). De esta distinción proviene su concepto central de *catalaxia*:

Propongo que llamemos a este orden espontáneo del mercado una *catalaxia*, por analogía con el término «catalaxia», que fue propuesto para reemplazar a la expresión «ciencias económicas». *Catalaxia* está derivado del verbo griego antiguo *katallattein*, cuyo sentido, muy significativamente, es no sólo «trocar» e intercambiar, sino también «admitir en la comunidad» y «convertir a un enemigo en amigo» (Hayek y Piton 2007; en Laval y Dardot 2013, 164).

Este tipo de orden cristaliza a partir de la confluencia de *decisiones individuales*, no de organismos. Si Hayek situase el proceso económico como prolongación del proceso biológico (Lotka-Roegen), su concepto de libertad individual y de mercado como arquetipo del orden espontáneo habría de enfrentarse a la comprensión del mercado como estructura disipativa (Prigogine-Ayres) ubicada en el interior de los metabolismos sociales. Es decir, como forma espontánea relativa a la fase del *intercambio* sociometabólico, la cual presupone la división del trabajo social, los procesos de extracción y las relaciones jurídicas de propiedad ligados a estos. En este sentido, es difícil pensar la existencia de *formas espontáneas* que no se ubiquen en los intersticios de *formas planificadas* —como diría Canguilhem: toda sociedad es un equilibrio oscilante entre la planificación rígida y la adaptación creativa—. Sin embargo, tanto el rechazo de Hayek a la necesidad del equilibrio entre *planificación* y *espontaneidad* (tema principal de *Camino de Servidumbre*) como su sublimación evolutiva pseudocientífica de la espontaneidad convergen en un axioma central: el estado no debe responder con planificación a los excesos del libre mercado, puesto que la libertad jamás sería excesiva. De

esta forma, Hayek inculcaba en el mercado el tipo de libertad abiótica que no puede reposar ni depender de la satisfacción de las necesidades biológicas por parte del estado.<sup>338</sup> Este divorcio de la vida con lo orgánico se verifica en la escueta definición de libertad que Hayek nos ofrece en *Camino de Servidumbre* como fórmula definitiva contra los males alzados por el nacionalsocialismo:

Hay un motivo todavía más acuciante para empeñarnos ahora en comprender las fuerzas que han creado el nacionalsocialismo; que ello nos permitirá comprender a nuestro enemigo y lo que nos estamos jugando. No puede negarse que sabemos poco acerca de lo ideales positivos por los cuales luchamos. Sabemos que luchamos por forjar nuestra vida de acuerdo con nuestras propias ideas (Hayek 2015, 44–45).

Entre otras muchas formulaciones posibles, esta de Hayek puede servirnos como arquetipo de *libertad abiótica* que escapa a la pinza metabólica y macroeconómica keynesiana: aquella que comprende la vida de las poblaciones en *conjunto* como tejido integrado en las múltiples fluctuaciones de la demanda agregada (y como tejido vulnerable al efecto de las crisis económicas). Es decir, la disputa Keynes-Hayek va mucho más allá del ámbito de las políticas económicas para enraizar en elementos de teología económica: la disputa entre ubicar la distinción entre la libertad (conforme a la ley) y el libre albedrío (conforme a la voluntad); el *ethos científico positivista* basado en la responsabilidad para con los efectos de los modelos de mercado jurídicamente instituidos (Keynes) contra un *ethos agnóstico* que identifica la voluntad científica de una ciencia social planificadora originada en el siglo XIX como una prolongación del poder pastoral que va a buscar producir un “rebaño de animales tímidos e industrioses, cuyo pastor es el gobierno” (Hayek 2015, 80-ss.)

Aunque resulte paradójico, el rol que desempeña el sumatorio de las ignorancias individuales en el proceso económico —“en la inevitable ignorancia humana se fundamenta gran parte de la obra de la civilización” (Hayek 1975, 47; Firz Echevarría 2016, 4)—, no tiene el efecto de restringir el campo epistemológico del pensamiento económico. Al contrario: al replegarse desde el proceso macroeconómico como sujeto poblacional de flujos dinámicos al conjunto desintegrado de las elecciones individuales, lo económico multiplica su superficie

---

<sup>338</sup> La crítica de Hayek tiene una carga retórica notable: el dirigismo responde psicológicamente a una pulsión totalitaria y arrogante entusiasmada con la posibilidad de trasladar el poderío científico de la ciencia natural a la ciencia social. El reconocimiento de los límites insuperables de la ignorancia humana —tal es el tema central de su discurso de recepción del Premio Nobel en 1974— señala la única alternativa a esa arrogancia: “En realidad, el reconocimiento de los límites insuperables de su conocimiento debiera enseñar al estudioso de la sociedad una lección de humildad que lo protegiera en contra de la posibilidad de convertirse en cómplice de la tendencia fatal de los hombres a controlar la sociedad, una tendencia que no sólo los convierte en tiranos de sus semejantes sino que puede llevarlos a destruir una civilización no diseñada por ningún cerebro, alimentada de los esfuerzos libres de millones de individuos” (Hayek 1974, )



de rozamiento con la sociedad. Este es el problema detrás de la mutación epistemológica esencial que Foucault asocia al neoliberalismo: la radical ampliación del campo epistemológico de la economía a la totalidad de las prácticas sociales y la ruptura del análisis neoliberal con los compromisos naturalistas y antropológicos del liberalismo clásico. Como sabemos, la definición que ubica la economía en el territorio de la elección desencarnada (dependiente antes de la información que de la energía) se encuentra en el *Ensayo sobre la naturaleza y la significación de la ciencia económica* de 1932. Es allí donde su autor, Lord Lionel C. Robbins (1898-1984), y quien fuera maestro y promotor de las virtudes retóricas de Hayek, define la economía del siguiente modo: “La economía es la ciencia del comportamiento humano, la ciencia del comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos mutuamente excluyentes” (Foucault 2009, 224).<sup>339</sup>

En suma: la ruptura del pensamiento neoliberal con el naturalismo antropológico (aquella que, en el curso de 1979, Foucault identifica en la lectura de Gary Becker de la criminalidad), tiene su raíz conceptual en la disolución del proceso económico en la confluencia espontánea de acciones individuales que ya no involucran aquello que el ser humano tiene de natural (para el liberalismo clásico: el interés y el deseo). Este es un indicador fundamental del modo en que la teoría de la elección racional concibe al agente económico como un agente inorgánico sin inscripción ontológica en ninguna suerte de metabolismo social biofísico: el orden espontáneo de mercado surge a partir de la convergencia de intereses individuales *preexistentes* al orden que forman.<sup>340</sup> Este elemento resultará importante para entender la diferencia entre racionalidad abiótica neoliberal estadounidense y la biopolítica ordoliberal alemana, dentro de la cual —y esto tiene consecuencias importantes en la actualidad— el *agente económico* seguirá siendo comprendido y problematizado como un ser vivo.

## 6.2 La biopolítica ordoliberal: la protección del marco “antropo-sociológico”.

---

<sup>339</sup> Más allá de la producción, el intercambio o el consumo: “el análisis económico debe consistir en el estudio (...) de la naturaleza y las consecuencias de lo que ellos llaman decisiones sustituibles, es decir el estudio y el análisis del modo de asignación de recursos escasos a fines que son antagónicos o sea fines alternativos, que no pueden superponerse unos a otros” Foucault 2009, 224. De este modo, la teoría del capital humano refleja la definición que ofreció el maestro de Hayek a la economía: al inscribir la libertad de elegir como modo de acceso económico al mundo, todo mundo en que sea posible instituir la libertad habría de ser por principio económico.

<sup>340</sup> El uso transhistórico de la categoría de individuo como *centro* para la toma de decisiones es una constante del pensamiento hayekiano: “En las estructuras de la interacción, las pautas de las actividades de los grupos están determinadas por las prácticas transmitidas por los individuos de una generación a los de la siguiente; y estos órdenes conservan su carácter general sólo por el cambio constante (adaptación)”. Hayek 1988, 151; la traducción es nuestra.

Como sabemos, Michel Foucault ha sido uno de los responsables directos de situar el neoliberalismo en el horizonte de la crítica intelectual internacional. Desde entonces, la consistencia del concepto ha sido cuestionada en muchas ocasiones.<sup>341</sup> Su profético y precoz diagnóstico de 1979 se desplegó cuando todavía no tenía ante sí muchas de las notas características de lo que más tarde iba a afirmarse como *neoliberalismo real*; sin embargo, el pensador de Poitiers ya supo identificar mutaciones epistemológicas fundamentales que trataban de responder una misma pregunta: ¿cómo conservar la autonomía y la libertad del agente económico una vez asumido que no existe nada parecido a la tendencia espontánea a la autorregulación de los mercados? Donde el liberalismo clásico se preguntaba cómo evitar la interferencia del poder estatal y soberano en el proceso económico, el ordoliberalismo se pregunta: ¿cómo hacer del Estado un garante y un promotor activo de la sociedad de mercado?

De este modo, cuando Foucault agrupa bajo el rubro de *autores neoliberales* a pensadores dispares como Walter Eucken (economista discípulo de Alfred Weber, hijo del filósofo Rudolf Eucken y uno de los padres de la llamada *economía social de mercado*), F. Böhm, Alfred Müller-Armack, Ludwig von Mises o Friedrich von Hayek (Foucault 2009, 107–135), podría sugerir que estos pensadores formen parte de una misma escuela de pensamiento liberal. Es importante resaltar que ambas corrientes mantienen posiciones muy diversas, y en muchos puntos incompatibles, respecto de la comprensión de la crisis histórica del liberalismo clásico que les precede. Esto es lo que verá reflejado en el Coloquio de Walter Lipmann celebrado en París en 1938 (Salinas Araya 2016): una disparidad de posturas presuntamente liberales que generarán cierto sentido de alarma tanto en von Mises como en F. Hayek. La fundación de la *Sociedad Mont Pelerin* en 1947 por parte de Hayek (Escuela Austriaca) y Milton Friedman (Escuela de Chicago) puede comprenderse, antes que como continuidad respecto de la anterior reunión, como una reacción ortodoxa a la misma. Esta acontece solo tres años después de la publicación de *Camino de Servidumbre* (1944), el largo

---

<sup>341</sup> El hecho de que una misma racionalidad pueda identificarse en modelos políticos tan distintos ha llevado en muchas ocasiones a que el concepto sea criticado por su falta de consistencia interna; por haberse convertido en un concepto *tout court* más económico que explicativo, un mito, un mero gancho académico convertido en slogan antiliberal Gehrsi 2004; Boas y Gans-Morse 2009. Sin embargo, y a pesar de que éste constituya para muchos poco más que un eslogan o poco menos que un hecho inabordable, el neoliberalismo —escriben Jamie Peck y Nick Theodore—, en semejanza con lo que sucede a la noción de “populismo”, se niega a abandonar la esfera conceptual en la medida en que ha devenido un factor activo en la estructuración semántica de los conflictos sociales actuales: “Neoliberalismo” sigue siendo un concepto resbaladizo, desplegado en su mayor parte por críticos que, al mismo tiempo, suelen estar divididos sobre cuestiones de definición, origen y procedencia. Perplejamente difícil de aplicar en términos metodológicos, el neoliberalismo tiene el estatus de un mero eslogan o incluso de un espejismo para algunos, mientras que para otros representa el hecho social menos evitable de estos tiempos de globalización. A pesar de esta problemática y controvertida existencia, el concepto de neoliberalismo se niega a desaparecer”. Peck y Theodore 2012, 178; la traducción es nuestra.

panfleto con el que Hayek respondió a una contundente derrota intelectual que todavía hoy lleva el nombre de Piero Sraffa.<sup>342</sup>

Comencemos el análisis de las diferencias reconocidas por el propio Foucault: el ordoliberalismo alemán se desarrolló intelectualmente en la década de 1930 en la Escuela de Friburgo, pero su aplicación en el periodo de posguerra (1946-1962) estuvo atravesada, cuanto menos, por tres exigencias centrales: i. la reconstrucción de Alemania mediante la conversión de una economía de guerra en una economía de la paz y mediante la integración de los nuevos factores demográficos y geopolíticos; ii. la planificación de dicha reconstrucción en el marco del Plan Marshall y iii. la exigencia de cumplir con los objetivos sociales considerados “políticamente indispensables para evitar la repetición de lo que acaba de pasar, a saber, el fascismo y el nazismo en Europa” (Foucault 2009, 86–87). Un Consejo científico (*wissenschaftliche Beirat*) en la zona angloamericana en diciembre de 1947, formado por economistas de la escuela de Friburgo y por la socialdemocracia cristiana será el órgano encargado de diseñar la estrategia de intervención que debía cumplir con estas exigencias.

En primer lugar, ¿qué implicaba planificar dicha reconstrucción en el marco del Plan Marshall? Respuesta: no solo favorecer el desarrollo económico de la Alemania Occidental, sino hacerlo desangrando a la Alemania Oriental a través de un diferencial de bienestar que favoreciese los flujos migratorios y evidenciase la fragilidad económica de la República Democrática Alemana (RDA). La estrategia llevó a que Alemania Oriental perdiese continuamente población: mientras que Alemania Occidental cuenta con 46,6 millones de habitantes en 1946, y con 60,7 millones en 1970 (aumenta cerca de un 15% su población en un periodo de veinticinco años), en el mismo periodo de Alemania Oriental pasa de tener 18,5 en 1946, 17,1 en 1970 y 16 millones en 1990. La escasa natalidad, la política restrictiva a la inmigración y la huida de tres millones de habitantes (lo que se llamará la *Republikflucht*) en la década de los cincuenta hasta 1961 —con sus máximos tras las huelga general de 1953, 1956 y 1961— desembocará en la planificación

---

<sup>342</sup> Para muchos economistas, este es el desenlace del debate Keynes-Hayek: “En 1932 otro economista del círculo cercano a Keynes, Piero Sraffa, dio a conocer una durísima crítica a la obra de Hayek. El ataque se centró en el papel que jugaba la llamada tasa natural de interés en la obra del austriaco. La crítica de Sraffa sería decisiva: Hayek nunca volvió a escribir un libro de teoría económica y tampoco abrió un debate con Keynes sobre la *Teoría general*. Desde 1937, cuando terminó la polémica con Sraffa, Hayek se fue dedicando a un género que le sentaba muy bien, el del panegírico ideológico. El libro que lo consagró, el *Camino de servidumbre*, es una obra de opinión en la que todo lo que huele a intervención gubernamental es considerado un embrión de socialismo totalitario o de fascismo. Pero Keynes señaló que el fascismo no había sido el resultado de una excesiva injerencia del gobierno en la economía, sino del desempleo y la inestabilidad del capitalismo” Nadal 2016.

secreta y construcción del Muro de Berlín en 1961: “muro Antifascista” (*Antifaschistischer Schutzwall*), en Oriente, y “muro de la vergüenza” (*Schandmauer*) en Occidente.

La viabilidad del Estado comunista alemán estaba en cuestión y Ulricht, consciente del gravísimo problema que afrontaba, ejercía una presión tenaz y creciente sobre el nuevo dirigente soviético Jrushchov, sabedores ambos de que el destino de la RDA estaba unido al de la URSS. “Berlín Oeste se ha convertido en una especie de tumor maligno de fascismo y revanchismo. Por eso hemos decidido aplicar la cirugía”, declaraba públicamente Jrushchov en noviembre de 1958, al intentar forzar un acuerdo de los aliados sobre Alemania. (Herrero 2014, 3)

La producción de un gradiente biopolítico implica la producción de un diferencial entre dos atmósferas dentro de la cual el hacer vivir de una ponga de manifiesto que en la otra se respira peor. En este sentido, debemos a Fehrat Taylan el estudio más elaborado hasta la fecha de las tecnologías de gobierno medioambiental: *Mésopolitique. Connâitre, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*. Siguiendo la estela de las dependencias de Foucault con Canguilhem —gesto poco habitual en los estudios foucaultianos del neoliberalismo—, Taylan recorre la historia del intervencionismo político del medioambiente —*mesopolítica*— en que los organismos despliegan su libertad (Taylan 2017, 11) como problema que hace inteligible el sentido ecológico de las mutaciones de la gubernamentalidad liberal en su variante neoliberal. Este es el sentido de su trabajo previo “Environmental Interventionism: A Neoliberal Strategy” (2013), donde Taylan pone de relieve la diferencia entre el *homo oeconomicus* del liberalismo y el neoliberal. Mientras que el sujeto liberal era el elemento por el poder y el átomo de libertad irreductible, el agente del neoliberalismo es un hombre “eminentemente gobernable” a través de una política ambiental:

Ya no es el átomo de la libertad, el ser natural de interés que debe ser tomado como punto de referencia para la acción gubernamental. Aparece ahora como una figura cuyo comportamiento económico puede ser modificado a través de lo que Foucault llama “acción ambiental”, entendiéndose el término no en el sentido de acción del Ministerio de Medio Ambiente, sino en el sentido de alteraciones hechas al medio ambiente de un actor económico para producir efectos específicos sobre él. Así, “de ser el socio intangible del laissez-faire, el homo oeconomus se convierte ahora en el correlato de una gubernamentalidad que actuará sobre el medio ambiente y modificará sistemáticamente sus variables” (Taylan 2013, 1; la traducción es nuestra).

En efecto: si bien habíamos dicho que mediante los dispositivos de seguridad el *milieu liberal* se abría como espacio que trataba de erradicar todas las resistencias y obstáculos para la circulación del interés individual, el *milieu neoliberal* es un medio activo que no se conforma con abrir el vacío que canaliza los intercambios económicos. El intervencionismo medioambiental consiste en la producción política de un medio coactivo, es decir, en la conducción de conductas que no reposa en la natural inclinación del organismo viviente a la acción, sino, más bien, en la promoción artificial de conductas analizadas a través de saberes

que asumen igualmente su carácter gobernable. De lo que se trata, en el fondo, es de la promoción activa de la adaptación activa a un *milieu económico* que no deja de estimular la actividad de los jugadores. En este sentido, como remarca Taylan, la “acción medioambiental” es el concepto central del análisis foucaultiano de la gubernamentalidad neoliberal. Esta ilumina los distintos modos de compatibilizar intervencionismo social con la idea de la “autonomía del mercado” (Taylan 2013, 5). A diferencia del liberalismo, tanto el ordoliberalismo como el neoliberalismo rechazan ubicar al sujeto de la competencia económica en continuidad con la naturaleza; sin embargo, Taylan señala arguye que Foucault señala pero no problematiza: mientras que el ordoliberalismo alemán reposa sobre una concepción sociológica de la humanidad, el neoliberalismo norteamericano se basa en una concepción psicológica de la economía.

Foucault menciona muy brevemente la sociología de Max Weber con respecto al ordoliberalismo, y la psicología conductista con respecto al neoliberalismo de la Escuela de Chicago, pero no desarrolla el hecho de que en sus respectivos enfoques del intervencionismo ambiental, el ordoliberalismo alemán se basa esencialmente en una concepción sociológica de la humanidad, mientras que el neoliberalismo americano se basa en una concepción claramente psicológica del hombre económico. (Taylan 2013, 5)

Este aspecto es fundamental en la medida en que sin estos lineamientos epistémicos no se entienden las distintas estrategias de saber/poder que derivan de ellos, y resulta imposible mostrar la abismal diferencia que, en términos fisiológico-políticos, distingue a los dispositivos socio- y psico-ambientales de gobierno ordoliberal y neoliberal sobre el fondo común de no tocar directamente al jugador económico. Es decir, aunque ambos modelos son esencialmente constructivistas o “artificialistas” en oposición al naturalismo liberal, el constructivismo de la Escuela de Friburgo arraiga en una tradición jurídico-sociológica y fenomenológica que involucra el mundo de la vida, mientras que la Escuela de Chicago prolonga la psicología conductista y el cálculo probabilístico (Taylan 2013, 5). Como señala François Bilger (a quien Foucault toma como referencia fundamental en su curso de 1979), mientras la Escuela de Chicago integra el enfoque evolucionista, subjetivista e individualista de la Escuela Austriaca (sobre el eje de la ontogénesis individual), el intervencionismo ordoliberal —promovido por Alfred Müller-Armack, Wilhelm Röpke y Alexander Rüstow— será una suerte de “comunitarismo constructivista” de ascendiente fenomenológica que en ningún momento disocia el tejido socio-institucional de las condiciones antropológicas —*die Soziale Umwelt* y el *Lebenswelt*— que median y preservan el adecuado ingreso del ser humano al campo de la competencia económica (Bilger y Villey 1964, 129; Taylan 2013, 6–7).

Veamos esto con más detalle: tras la Segunda Guerra Mundial, el esfuerzo de la *Gesellschaftspolitik* del ordoliberalismo alemán y su *Vitalpolitik* están orientados a la reorganización de la sociedad conforme a un modelo polarizado que conserve una relación de eticidad entre el pueblo y el Estado. Para ello, resulta imprescindible conservar la vida que experimenta en su propia vitalidad en el intermedio óptimo (homeostático) de dos polos catastróficos: la sociedad-termita (modelo anarcocapitalista en la que todos compiten por todo), como la sociedad-hormiga de tipo burocrático (regida por el tipo humano obediente que no debe pelear por nada, y puede delegar en el todo la responsabilidad sobre sus actos). En los orígenes de ambas derivas disfuncionales, la mirada fenomenológica de Rüstow descubre la experiencia del ser insignificante producida por la masificación. De este sentimiento de insignificancia emergen las fuertes convulsiones psico-sociales que era preciso evitar. Una vez más, José Luis Villacañas nos facilita la comprensión del problema:

Rüstow deseaba prevenir las “disciplinary explosions” desde una intervención en el “mode of life”, ahora atravesado por los problemas del tiempo libre, el desempleo o los desplazamientos de los refugiados del este de Europa. En suma, era otra forma de abordar el problema del malestar en la cultura, una “general social dissatisfaction”, una falta de significatividad como efecto de la masificación. Esto no podía ser mejorado por la política social clásica de aumentar salarios o disminuir horas de trabajo. Por supuesto, la intervención aspiraba rozar los elementos psicológicos, y debía tener *Vitaleffekt* (...) producir esta “genuinely satisfying organic situation”, lo que se llamará una *Vitalbefriedigung*. Esto es lo que Rüstow entendía por *Vitalpolitik*, que debería reintroducir en la vida aspectos de la situación pre-industrial. (Villacañas Berlanga 2019, 108)

En este sentido, para el ordoliberalismo —que utiliza el concepto de *Umwelt* empleado tanto por Uexküll como por Goldstein o Heidegger para *implicar* la relación del organismo con su mundo de la vida (Taylan 2017, 41)— la polaridad conservadora-adaptativa del ser humano debe ser alineada con los tejidos socio-institucionales de la seguridad social y los espacios radicalmente indeterminados de la competencia económica con el fin de favorecer simultáneamente el equilibrio entre el arraigo sociocomunitario y el crecimiento económico.<sup>343</sup> Quizás la mejor evidencia textual de aquello que diferencia conceptualmente la biopolítica ordoliberal de la neoliberal —para incidir directamente en el punto que va a divorciar desde el Coloquio Walter Lippmann de 1938— se encuentra en el un pasaje central de la *Civitas Humana* de Alexander Röpke, donde vemos, junto a la crítica de la supuesta independencia de los mercados, la necesidad de incorporar a los cálculos gubernamentales el

---

<sup>343</sup> Gobernar para el mercado implica, por lo tanto, seguir una “política marco” capaz de crear las condiciones sociales para el buen funcionamiento del mercado. Basándonos en la proximidad de ordoliberales como Walter Eucken a la fenomenología de Husserl, podríamos subrayar el hecho de que una fenomenología del actor económico tal y como sigue existiendo en el mundo de la vida implica precisamente considerarlo en su entorno de vida.”. Taylan 2017, 41; la traducción es nuestra.

tejido socio-antropológico como dotado de una textura propia. Los espacios donde los hombres, como criaturas de “vida y sangre”, no pueden ser *meramente* gobernados como máquinas económicas orientadas a la maximización de utilidades:

Fue en efecto el pecado capital del viejo pensamiento capitalista liberal de considerar la economía de mercado como un proceso autorregulado que se desenvuelve automáticamente. Se pasó por alto que el Mercado representa solo una estrecha esfera de la vida social, una esfera que se rodea y se mantiene en marcha por otra más amplia; un campo más amplio en el que la humanidad no es simplemente un competidor, un productor, un hombre de negocios, un miembro de un sindicato, un accionista, un ahorrador o un inversor, sino que es simplemente un ser humano que no vive sólo de pan, un hombre como miembro de su familia, como vecino, como miembro de su iglesia, como colega, como ciudadano de la comunidad, un hombre como criatura de vida y sangre con sus sentimientos, pasiones e ideales. Es decir, la economía de mercado requiere un marco firme que, para abreviar, llamaremos *antroposociológico*. Si este marco se rompiera la economía de mercado dejaría de ser posible. En otras palabras, la economía de mercado no lo es todo.

El principio social y humanitario en el marco antroposociológico debe equilibrar el principio del individualismo en el núcleo de la economía de mercado si queremos que ambos existan en nuestra sociedad moderna y que, al mismo tiempo, se eviten los peligros mortales de la civilización de masas y la proletarización. (Röpke 1996, 32).

La cadena conceptual que nos permite comprender el criterio de salud antropológica que opera en el interior de la gubernamentalidad neoliberal son los conceptos de “familia”, “propiedad”, “vivienda”, “arraigo/desarraigo”, “masa”, “proletarización”. Para la biopolítica ordoliberal la principal enfermedad política a combatir es la masificación y la proletarización, que, en cierto modo, constituyen las dos caras —sociológica y socioeconómica— de una misma moneda: el desarraigo social-antropológico<sup>344</sup> respecto del cual la brecha *campo/ciudad* (mundo industrial y pre-industrial) constituye un elemento omnipresente de la *Vitalpolitik* ordoliberal. Las crisis de los mercados obligan a los seres humanos a buscar un empleo en las grandes urbes. La atomización —pérdida de los lazos sociales originales— seguida de la aglomeración en el medio urbano constituye la antesala de la *masificación*. La cura está en la conservación de los vínculos de arraigo, donde la familia constituye para estos autores una suerte de célula relacional antropológica que posee una fundación biológica objetiva: el nacimiento prematuro del singular humano, su sociabilidad implica una suerte de sustitución del cordón umbilical biológico por el sociológico.<sup>345</sup>

---

<sup>344</sup> “How greatly this estrangement from the community and from nature which modern mass formation brings with it, runs counter to the deepest feelings and instincts of mankind is shown by the reassuring fact that humanity in these circumstances feels extremely unhappy, thereby demonstrating their pathological character. Man’s reaction expresses lack of something which is indispensable to a human being, namely natural integration and roots” Röpke 1996, 136.

<sup>345</sup> “Del hecho zoológico de que los seres humanos nacen como si hubieran nacido un año antes de tiempo, se deducen nuestros juicios sobre el valor de los lazos sociales que corresponden a este período zoológico anormal

El *homo oeconomicus* del ordoliberalismo es simultáneamente un *homo antropologicus* necesitado de arraigo y pertenencia. La preponderancia del primero sobre el segundo puede poner en grave peligro el orden social y acercar al ser humano a los efectos de la masificación, a la deshumanización, al ansia de pertenencia y al colectivismo. Éste último, sustituye la generación espontánea de lazos humanos por una generación planificada del orden social, lo que Röpke va a denominar el *San-Simonismo*, una suerte de *ethos científico-político* que implica la eliminación del marco dual de libertad (antropológica y económica) en que reside el elemento antropológico:

[El colectivismo] representa la eliminación científica del elemento humano tanto en la práctica política como en la económica. Su dudosa gloria es que creó el modelo de una visión del mundo y de la sociedad que puede describirse como el *eterno Saint-Simonismo*; esa actitud mental resultante de una mezcla de la arrogancia de los científicos e ingenieros naturales y de aquellos que combinan con el culto a lo "Colosal" con la urgencia por autoafirmarse [en inglés: their logistical urge to assert themselves]. (Röpke 1996, 64)

En términos de fisiología-política (léase: relativos a la conservación de un *desequilibrio permanente* u homeostasis interna), la diferencia conceptual entre una *homeostasis neoliberal* y una *homeostasis ordoliberal* (sus distintos modos de orientar la praxis política para conservar lo normal entre los umbrales patológicos) radica en la política monetaria para el control de la inflación/deflación (Robbins-Hayek-Friedman) o en el uso de dispositivos ambientales socio-antropológicos orientados a la defensa de la sociedad respecto de sus dos polos catastróficos: el anarco-capitalismo (exceso de desintegración social) o el colectivismo (exceso de integración social o comunitarismo radical). No se trata de ninguna metáfora que oculta ninguna suerte de objetividad, sino de lo que Röpke considera una *verdad objetiva* que solo se expresa adecuadamente a través de conceptos fisiológicos:

no es una fantasía descabellada llamar verdad objetiva al hecho de que una nación sana se caracteriza por una cantidad normal de integración, del mismo modo que el cuerpo humano se caracteriza por la conservación de su temperatura en una franja de normalidad, y aquella que se sale de esta normalidad —ya sea por exceso o por defecto— se caracteriza como patológica. (Röpke 1996, 77; la traducción es nuestra)

Toda reflexión de socio-económica que encuentre en los núcleos de arraigo familiar un antídoto a la disgregación patológica, y en las ciudades un caldo de cultivo de la masificación, está obligado a confrontar un problema vinculado a la realidad socioeconómica del medio-urbano, esto es: la existencia de un conflicto fundamental entre las condiciones de vida y el

---

del desarrollo extra-uterino. En particular, los relativos al valor de la familia y todos los acuerdos que promueven esta institución, poseen un fundamento biológico objetivo.” Röpke 1996, 82; la traducción es nuestra.



trabajo en un medio urbano y su conciliación con la vida afectiva y familiar.<sup>346</sup> De aquí surge un elemento central de la *Vitalpolitik* ordoliberal, a saber, su preocupación por la descentralización de la vivienda. Este punto ha sido perfectamente descrito por Biebricher:

Tanto Röpke como Rüstow llegan a la conclusión de que lo que se requiere es una política habitacional [Siedlungspolitik] que fortalezca la producción agrícola no industrial, así como la pequeña propiedad en general, que abra la posibilidad de una producción de subsistencia al menos parcial. Esta política de habitación sería un elemento crucial en una biopolítica más amplia que frene la marea de masificación y proletarianización usando la familia como soporte. Las buenas políticas familiares implican, por lo tanto, una política de vivienda descentralizada. Las familias no existen en el vacío, requieren un contexto apropiado para florecer y esto "sin duda se proporciona de la mejor y más saludable manera a través de la propiedad de una casa y la tierra en la que se encuentra". Röpke está de acuerdo con la promoción de políticas orientadas a la "descentralización de la vivienda". (Biebricher 2011, 183)

Los elementos rescatados por Taylan, Villacañas o Biebricher en relación con la política habitacional del ordoliberalismo, con su voluntad de reincorporar elementos de la vida preindustrial como mecanismo compensatorio al sentimiento de insignificancia social o con la importancia del Estado para la conservación de esta polaridad equilibrada entre los elementos conservadores y progresistas de la naturaleza humana, exigen introducir una serie de matizaciones y correcciones relevantes a la tesis de Foucault acerca del ordoliberalismo. Sobre todo, en relación con la comprensión del estado ordoliberal como primer estado "radicalmente económico" (Foucault 2009, 108). Si bien la naturaleza no juega un rol central en la comprensión del orden de la competencia (pues es ahí donde el ser humano debe poder encontrar el espacio suficiente para el despliegue competitivo de su creatividad), el marco socioantropológico que debe contener el funcionamiento óptimo del juego de la competencia está plagado de referencias a una naturaleza humana que la economía de mercado no puede satisfacer y que la política económica no puede ignorar. En suma:

para los ordoliberales el Estado es el a priori del mercado. No al revés. Para mostrar su fuerza el Estado debe neutralizar la economía respecto a la batalla política y entregarle una constitución propia. Eso es éticamente posible porque la *ciencia de la economía política*, no la mano invisible, puede lograrlo. Este diseño no tiene nada que ver con el de *Caminos de Servidumbre* de Hayek, ni con la escuela de Chicago. (Villacañas Berlanga 2020)

Como veremos, esta diferencia es esencial a la hora de analizar el lugar que ocupa la razón abiótica en la razón neoliberal norteamericana. Dicho brevemente, el ordoliberalismo *no es*

---

<sup>346</sup> "Seamos al menos francos sobre esto: las familias numerosas con hijos se han vuelto apenas compatibles con las condiciones de vida en una gran ciudad, condiciones que multiplican los gastos incluyendo aquellos extra con los que el individuo criado en la ciudad crea una compensación por la artificialidad de su existencia. Pero, ¿quién puede emprender excursiones de fin de semana o vacaciones familiares si cada gasto debe ser multiplicado cinco o seis veces?" Biebricher 2011, 160; la traducción es nuestra.

una razón abiótica: éste nunca rompió en sus presupuestos fundamentales con una teoría bioantropológica que permitía justificar normativamente la necesaria participación del Estado en la contención de los excesos de la competencia. Sin embargo, el neoliberalismo norteamericano sí lo es, por ello, su diseminación geográfica y cultural (tras el desplome de la Unión Soviética) ha consistido en someter a examen contable a todas aquellas instituciones biopolíticas orientados a la defensa y a la promoción de la vida biológica de las poblaciones (i.e. seguridad social, educación y sanidad pública gratuitas, limitación de las jornadas laborales, etcétera). Dicho brevemente: el avance de la razón neoliberal coincide con la reprogramación paulatina de los dispositivos de gobierno estatal, y dicha reprogramación implica la sustitución paulatina de los modelos y los fines de la biopolítica por el modelo abiótico de la sociedad-mercado. Todo ello señala a la progresiva sustitución de los dispositivos que aspiran a estabilizar normativamente el mundo de la vida por nuevas tecnologías al carácter ilimitado del neoliberalismo:

*Por eso, todo lo que implique operar desde la comprensión de los dispositivos de flexibilidad de la vida, de exigencias permanentes de adaptación, resulta electivamente afín a este carácter ilimitado del neoliberalismo; y por eso éste no quiere hablar de la estabilización de mundos de la vida como determinación, que era lo que deseaba hacer el ordoliberalismo. (Villacañas Berlanga 2020, posiciones 1925-1931)141*

### 6.3. La razón abiótica neoliberal o la muerte de la biopolítica.

Al trasluz de la larga hegemonía económica del pensamiento keynesiano (y de su biopolítica estatal activa) y del surgimiento del *Welfare State* en Europa, hoy existe un fuerte consenso historiográfico en torno a lo que podríamos denominar la distinción de una primera fase de formación y militancia intelectual, social, académica y culturalmente marginal del neoliberalismo. —Escribe Pablo López: “El neoliberalismo emergía entonces como un credo vinculado a una serie de células de pensamiento antagonista, dispuestas a un combate a largo plazo en el campo de las ideas” (López Álvarez 2019, 126). Después se abría una fase hegemónica de la razón neoliberal, cuyo periodo de transición puede ser ubicado desde principios de la década de 1970 con la crisis del petróleo, la estanflación y el golpe militar en Chile (que transforma a la nación en un gran experimento socioeconómico del neoliberalismo) y principios de los ochenta, en coincidencia con el ascenso al poder de Margaret Thatcher en Inglaterra (1979), Ronald Reagan en Estados Unidos (1981) y Den Xiao Ping en China.<sup>347</sup> En la década de 1990, el llamado Consenso de Washington, señala la

<sup>347</sup> Entre las genealogías críticas más recientes del neoliberalismo se encuentran: *The road from Mont Pèlerin*, de Mirowski y Plehwe 2009; *La nueva razón del mundo*, de Christian Laval y Pierre Dardot 2013. *Constructions of neoliberal reason*, de Jaimie Peck 2014. Para una aproximación que articula una genealogía sensible a las crisis de

cristalización de las líneas fundamentales de las políticas económicas orientadas a la reforma o *neoliberalización* de las economías y los estados latinoamericanos que comienzan a desarrollarse en la Europa de entreguerras.<sup>348</sup>

Podemos comenzar señalando, en conformidad con las tesis de David Harvey (Harvey 2005a, 2005b), que el despliegue del neoliberalismo<sup>349</sup> estuvo íntimamente relacionado con: “un proyecto para restaurar la dominación de clase de sectores que vieron sus fortunas amenazadas por el ascenso de los esfuerzos socialdemócratas en las secuelas de la Segunda Guerra Mundial” (Harvey 2008, 13). Esto exigió, por una parte, una solución espacial (*spatial fix*) que separó geográficamente los centros de producción y consumo: la *deslocalización* de la producción ante la consolidación de poderes democráticos y laborales como factor limitante a los procesos de acumulación del capital. Por otra parte, esto exigió el despliegue de nuevos mecanismos de *acumulación por* desposesión (Harvey 2007) que permitirán: “canalizar riqueza de las clases subordinadas a las dominantes y de los países más pobres a los más ricos”. (Harvey 2008, 13). En términos sociometabólicos, esto significará la separación espacial estratégica de tres fases sociometabólicas (extracción, producción y comercialización) se verá favorecida, entre otras cosas, por una revolución de los mecanismos de transporte, como por ejemplo, el acelerado desarrollo de los *containers* para la revolución de la circulación marítima desde la Segunda Guerra Mundial (Bologna 2013)—.

Para entender el tipo de reubicación funcional y fisiológica que produce el avance de la razón neoliberal debemos evitar desde el principio alinear el neoliberalismo norteamericano

---

acumulación (enfoque marxista) y crisis gubernamental (enfoque foucaultiano) y enfocado en las redes de economía sumergida en América del Sur: *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, de Verónica Gago 2015. Desde un enfoque a caballo entre el periodismo y el medioambientalismo (en sentido ecológico, no biopolítico), el ensayo de Naomi Klein *This Changes Everything* se ha afirmado como una suerte de manifiesto epocal: Klein 2014. Desde el punto de vista de la geografía crítica se puede consultar el ya clásica obra *A Brief History of Neoliberalism*, de David Harvey 2005a, o los trabajos algo menos conocidos de Noel Castree 2006, 2008.

<sup>348</sup> Adán Salinas resume los elementos centrales de los consensos de Washington, elaborados por el economista John Williamson, como síntesis de las políticas económicas que a juicio de Williamson generaban un mayor consenso epocal en el marco de las relaciones de Estados Unidos y América Latina: “1. Disciplina presupuestaria (rechazo al endeudamiento y a las medidas contracíclicas). 2 Cambios en las prioridades del gasto público (los subsidios se eliminan y se enfoca el gasto en educación y sanidad). 3 Reforma fiscal (bajar la recaudación y mantener un mínimo de recaudación integral no proporcional). 4 Tipos de cambio (liberalización y bajas tasas, lo que resultó en la práctica una contradicción). 5 tipo de cambio real competitivo (tendiente a la liberalización completa, pero con matices). 6 Liberalización comercial (se promueven las importaciones y se eliminan protecciones a la industria nacional). 7 Apertura a la inversión extranjera. 8 Privatizaciones de empresas públicas, bienes y servicios de uso público. 9 Desregulación de la actividad empresarial y financiera. 10 Aseguramiento de los derechos de propiedad” Salinas Araya 2017, 60.

<sup>349</sup> Según Harvey: “El neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada, fuertes mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas” Harvey 2008, 13.

y británico de la década de 1980 con el ordoliberalismo alemán de posguerra (Laval y Dardot 2013). De lo contrario tenderíamos a poner el acento en el problema de la competencia económica, y no en la diferencia entre los distintos modos (biopolítico o abiótico) de organizar la competencia económica. Este es uno de los elementos nucleares de la lectura de Villacañas Berlanga:

El neoliberalismo de los años 70 era el intento de escapar al keynesianismo inglés y americano, abandonando *todo Welfare State*, incluido el ordoliberal alemán. Este detalle para Foucault no parece contar. Neoliberalismo y ordoliberalismo son la misma cosa porque en 1930 luchaban contra el socialismo y el nazismo, y en 1970 lo hacían contra el keynesianismo y el *Welfare State*. Sin embargo, algo no cuadra. Pues los ordoliberales alemanes se sentían felices de haber fundado un Estado de Bienestar sin necesidad de una política keynesiana. (Villacañas Berlanga 2020)

El proceso neoliberal involucró el “desmantelamiento de instituciones y narrativas que impulsaban medidas distributivas más igualitarias en la era precedente” (Harvey 2008, 13), lo cual afectaba a su vez a las instituciones ordoliberales. Esta dimensión narrativa, ligada en la Inglaterra de Thatcher a la restauración del patrimonialismo como carta de ciudadanía, refleja muy bien el problema apuntado metodológicamente por Verónica Gago al ensayar la convergencia entre las líneas marxistas y foucaultianas. La necesidad de diagnosticar la razón neoliberal como un movimiento que busca instalarse *desde arriba* (políticas económicas como respuesta a crisis de acumulación) y *desde abajo* (producción de subjetividad como respuesta a crisis gubernamentales y de legitimación) para generar simultáneamente un medioambiente para una forma de subjetividad y una forma de subjetividad para un medioambiente:

Una topología primera: *desde arriba*, el neoliberalismo da cuenta de una modificación del ‘régimen de acumulación global —nuevas estrategias de corporaciones, agencias y gobiernos— que induce a una mutación en las instituciones estatal-nacionales. En este punto, neoliberalismo es una fase (y no un mero matiz, del capitalismo). Y *desde abajo* es la proliferación de modos de vida que reorganizan las nociones de *libertad*, *cálculo* y *obediencia*, proyectando una nueva racionalidad y afectividad colectiva. (Gago 2015, 23)

De arriba abajo, de abajo a arriba y entre medias, el análisis de la razón neoliberal como indicador de la muerte de la biopolítica radica en la oposición frontal con la que la razón neoliberal se opone al reconocimiento de necesidades materiales o biológicas básicas que puedan ser consideradas *comunes a toda la población*. Ya sea en materia de sanidad, educación, vivienda, desempleo, toda *necesidad común* explica, justifica y legitima la acción interventora característica de las biopolíticas del bienestar tanto en el régimen fiscal como en el ámbito de la sanidad, el derecho laboral y la seguridad social. La necesidad de promover desde arriba un movimiento de voluntad ascendente desde abajo —voluntad thatcheriana de cambiar el alma de los individuos y de las familias tomando el mercado como modelo y la economía

como instrumento— distingue muy bien el espíritu neoliberal del ordoliberal aun cuando ambos pudieran compartir una concepción hostil al colectivismo como patología social.

Villacañas Berlanga señala este problema en su reciente obra *Neoliberalismo como teología política* (2020), donde analiza la crisis de 1970 posterior a las revueltas de 1968 en diálogo con Habermas y Foucault. Allí encontramos un análisis de este momento crítico como superposición de una crisis social de acumulación y legitimación o motivación que se expresó en la mutación de las tecnologías de gobierno. Es ahí donde la razón neoliberal (cepa norteamericana) comienza a escapar de su marginación cultural mediante una estrategia: canalizar la experiencia contra-institucional que aspiraba a nuevos modos de organización basados en la autogestión, desvinculándose del marco de la izquierda tradicional (López Álvarez 2019, 127). Y una oferta concreta: la producción de libertad individual mediante la libertad de mercado y como modo de superar la disciplina laboral alienante de un estado biopolítico paternalista:

(...) los defensores del neoliberalismo sabían que muchas de las reclamaciones de libertad que cuestionaban la disciplina y la normalización keynesiana del Estado del bienestar también se dirigían intelectualmente contra el capitalismo. Eso no perturbó a sus grandes defensores y teóricos, que supieron usarlas como aliados involuntarios, como compañeros de viaje, con la firme convicción de que esos movimientos críticos carecían de un dispositivo social productivo alternativo al capitalismo y por lo tanto no tenían sentido práctico concreto ni efectos comprobables, que fue atendida. ¿Libertad? Toda la que queráis, se respondió. Basta con que sea canalizada por el mercado. Ésa fue la condición. (Villacañas Berlanga 2020, 861)

La reacción contra la estanflación y el poder acumulado por las organizaciones de trabajadores asalariados ya ladra, pero tardará una década en mostrar los colmillos. En la transición de 1970 y 1980 se produce lo que Laval y Dardot denominar el *giro decisivo* (Laval y Dardot 2013, 189–246). Se trata del proceso que la reorientación progresiva y agresiva (en distintos planos de choque) de los dispositivos que irá desplazando la salud biopolítica mensurable en términos de integración social hacia una salud monetaria en el tránsito de 1970 a 1980. Este desplazamiento ha sido descrito por Laval y Dardot. Merece la pena recordarlo:

Los dos ejes principales del vuelco de la política económica fueron la lucha contra la inflación galopante y la restauración de los beneficios a finales de los años 1970. El aumento brutal de las tasas de interés, a costa de una severa recesión y un aumento del paro, permitió lanzar rápidamente una serie de ofensivas contra el poder sindical, recortar los gastos sociales al mismo tiempo que los impuestos y favorecer la desregulación. Los propios gobiernos de izquierdas se convirtieron a esta política monetarista a comienzos de los años 1980 (...)

Por otro «círculo virtuoso», esta alza de las tasas de interés desembocó en la crisis de la deuda de los países latinoamericanos —en especial México— en 1982, lo cual supuso la oportunidad para el FMI de imponer, a cambio de la negociación de las condiciones de reembolso, planes de ajuste estructural que suponían profundas reformas. La multiplicación por dos de las tasas de interés norteamericanas en 1979 y sus consecuencias, tanto internas como externas, volverán a dar a los acreedores más poder sobre los deudores, de modo que podrán exigir de ellos una remuneración real más elevada imponiéndoles al mismo tiempo condiciones sociales y políticas muy desfavorables. Esta disciplina monetaria y presupuestaria se convierte en la nueva norma de las políticas anti-inflacionistas en el conjunto de los países de la OCDE y los países del Sur que dependen de los créditos del Banco Mundial y del apoyo del FMI. (Laval y Dardot 2013, 197)

En la actualidad, la comprensión del neoliberalismo como *razón normativa* más allá de su definición restringida como paquete de políticas económicas o como ideología afín a la desregulación, la propiedad privada, el Estado mínimo o el libre mercado, ha adquirido un decidido respaldo académico en el marco de las investigaciones especializadas.<sup>350</sup> Según la definición canónica de Christian Laval y Pierre Dardot:

La racionalidad neoliberal tiene como característica principal la generalización de la competencia como norma de conducta y de la empresa como modelo de subjetivación... El neoliberalismo es la *razón del capitalismo contemporáneo* [...] se puede definir como el conjunto de los discursos, de las prácticas, de los dispositivos que determinan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de la competencia (Laval y Dardot 2013, 15)

Otro de los consensos generales entre los principales estudiosos del neoliberalismo contemporáneo gravita en torno a su heterogeneidad espacial o geográfica. Por esta razón, tanto David Harvey como Jemy Peck, Nik Theodore, Neil Brenner; Wendy Brown o la antropóloga Aihwa Ong coinciden en remarcar la impureza, la descentralización y la heterogeneidad espacial como rasgos indispensables de la razón neoliberal.<sup>351</sup> En esta dirección, Wendy Brown afirma:

---

<sup>350</sup> Wendy Brown ofrece un retrato bastante detallado del conjunto de rasgos que suelen ser atribuidos a la razón neoliberal: “La manera más común de entender el neoliberalismo es como un ensamble de políticas económicas que coinciden en su principio original de formar libres mercados. Éstos incluyen la desregulación de las industrias y de los flujos de capital; la reducción radical de las provisiones del Estado de bienestar y de sus protecciones para quienes son vulnerables; la privatización y subcontratación de bienes públicos, que van desde la educación, los parques, los servicios postales, las carreteras y la previsión social hasta las cárceles y los ejércitos; el reemplazo de esquemas hacendarios y de arancel progresivos por regresivos; el fin de la redistribución de la riqueza como una política económica o sociopolítica; la conversión de cada necesidad o deseo humano en una empresa rentable, desde la preparación para ser admitido en universidades hasta los trasplantes de órganos, desde las adopciones de bebés hasta los derechos de contaminación, desde evitar colas hasta asegurar un espacio cómodo en un avión, y, más recientemente, la finaciarización de todo y el creciente dominio del capital financiero sobre el capital productivo en la dinámica de la economía y la vida cotidiana” Brown 2016, 30.

<sup>351</sup> Según Peck, Theodore y Brenner: “uneven spatial development, which we will suggest is central to understanding not only the sociospatial form of neoliberal hegemony, but also the prospects and potential of efforts to move genuinely *beyond* neoliberalism” Peck et al. 2010 Esta atención al espacio ha sido radicalizada por la antropóloga Aihwa Ong, quien ha analizado directamente el neoliberalismo articulando las categorías de biopoder de Foucault con el concepto de soberanía y excepción de Carl Schmitt. A juicio de Ong, el verdadero

El neoliberalismo como política económica, una modalidad de gobernanza y un orden de razón es un fenómeno global, aunque inconsistente, diferenciado, asistemático, impuro. Se interseca en Suecia con la legitimidad persistente del Estado de bienestar; en Sudáfrica con una esperanza posterior al *apartheid* de un Estado democratizador y redistributivo; en China con el confucianismo, el posmaoísmo y el capitalismo; en Estados Unidos con una extraña mezcla de antiestatismo de vieja cepa y nuevo gerencialismo” (Brown 2016, 17)

En el interior de esta miríada de interpretaciones, nuestra lectura trata de abrirse camino afirmando su nota distintiva: la razón neoliberal como prolongación de una razón abiótica que, si bien se extiende a Europa, no tiene en Europa su cuna. Para la mayor parte del globo terrestre (con la salvedad sociocultural de Estados Unidos e Inglaterra) el neoliberalismo es una especie invasora. Esto implica poner un límite a la tesis de Laval y Dardot en *La nueva razón del mundo*, según la cual el ordoliberalismo constituye la tradición *oculta* del neoliberalismo europeo. (Laval y Dardot 2013, 247–272). Frente a esta hipótesis histórica, se hace preciso comparar la teoría del capital humano con lo estudiado en el apartado anterior acerca de la biopolítica ordoliberal. Como análisis de los recursos económicos incorporados por la corporalidad viviente de las poblaciones a lo largo de su vida económica, colectiva e individual, el neoliberalismo norteamericano invierte la bioantropología económica en una suerte de economía biológica que inscribe en la *célula capitalista* (ya desubicada del sector productivo y generalizada a la totalidad del cuerpo social) una vida que antes solo se predicaba de los organismos biológicos:

¿De qué está compuesto este capital humano? Pues bien, está compuesto, dicen, de algunos elementos innatos y otros adquiridos. Hablemos de los elementos innatos. Están los que podemos llamar hereditarios, y otros que son simplemente congénitos. Diferencias que son obvias, claro está, para cualquiera que tenga el más difuso barniz de biología. (Foucault 2009, 230)

La nota distintiva del capital humano, afirmaría Schultz en su obra *Investment in human capital* (1971), es que el capital humano es parte del hombre: "Es humano porque está encarnado en el hombre, y es capital porque es una fuente de futuras satisfacciones, o de futuras ganancias, o ambas." (Schultz 1971; en Foucault 2009, 229; la traducción es nuestra). La necesidad de que el capital se reinvierta en capital humano cierra el círculo praxeológico sobre sí mismo: lo activo y lo pasivo, lo que se invierte y lo que se gana. En el interior de esta lógica circular toda acción al mismo tiempo involucra una inversión y una adquisición de

---

funcionamiento de la razón neoliberal es la normalización de espacios heterogéneos de excepcionalidad adecuados a las incesantes demandas de mutabilidad, adaptabilidad y flexibilidad jurídico-antropológica que exige la participación en la competencia económica mundial. Ong 2007.

capital. El consumidor, como señaló Henri Lepage, produce a través del consumo sus propias satisfacciones (Lepage 1981, 327). Ya no hay mediación exógena que pueda alienar la relación del capital en sí y para sí: no hay alienación respecto de lo que la *máquina inversora* que pone sus capitales a trabajar *es* y lo que *hace*. Ya no hay divorcio entre la naturaleza social del trabajo como capacidad antropológica y el trabajo inscrito en el régimen relacional del modo de producción capitalista. “Es necesario, en consecuencia, considerar el conjunto [del sujeto neoliberal] como un complejo máquina [de inversión]/flujo [de ingresos]” (Foucault 2009, 227).

En efecto, el agente neoliberal es aquel que funcionaría como una suerte de respiración en la que se expira inversión y se inspira ingreso dentro de un medioambiente —el *milieu empresarial*— donde el capital fluye a través de todas las relaciones sociales, esto es, en todos los circuitos de capital invertido/ingresado. De este modo, el modelo neoliberal norteamericano lleva hasta el extremo el principio del *sujeto empresario de sí* envolviendo en la dinámica de sus cálculos la totalidad de las acciones que pudieran implicar una elección entre medios y fines escasos:

En el neoliberalismo —que no lo oculta, lo proclama— también vamos a encontrar una teoría del *homo oeconomicus*, pero en él éste no es en absoluto un socio del intercambio. El *homo oeconomicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir en todo momento el *homo oeconomicus* del intercambio por un *homo oeconomicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos. (Foucault 2009, 228)

La clave de esta célebre presentación del sujeto neoliberal como “empresario de sí mismo” es la de constituir no tanto un ser dotado de su propia densidad ontológica como el de ser el objeto de gobierno que emerge a través de las lentes del modelo sociedad-mercado. No es algo que esté dado de antemano, sino algo que debe ser instalado. Esto es lo que ubica este *homo oeconomicus competitivo* en el orden teórico de los modelos susceptibles de devenir *interfaz* para programas políticos. Sin embargo, el programa político que adopta el modelo del capital humano para operar políticamente con la interfaz neoliberal no apunta directamente al sujeto empresario de sí, sino al *milieu* o *medioambiente* en que este despliega sus inversiones. Procura que todo lo que pueda intoxicar el medioambiente neoliberal (como por ejemplo, el crimen que viola la propiedad privada) sea *poco rentable*: “el *enforcement* de la ley es el conjunto de instrumentos de acción sobre el mercado del crimen que opone a la oferta de éste una demanda negativa” (2009b, 255). Por ello exige la programación de una política activa orientada a la defensa del medioambiente competitivo (Blengino 2018, 191). Esta



coplanación económica de los comportamientos sociales es lo que va a desbloquear la inteligibilidad económica del matrimonio como contrato, la lactancia como inversión-transferencia de capital afectivo, o la criminalidad como inversión en un fondo de capital riesgo. Es decir: cuando una madre da de mamar a su bebé incorpora un capital al cuerpo del niño y recibe un capital psicológico que explica la racionalidad de su acción: “Vale decir que el mero tiempo de lactancia, el mero tiempo de afecto consagrado por los padres a sus hijos, debe poder analizarse como inversión capaz de constituir un capital humano” (Foucault 2009, 233). Y así con la criminalidad:

Hay que actuar sobre el medio del mercado en el que el individuo hace su oferta de crimen y encuentra una demanda positiva o negativa. Lo cual planteará el problema, del que hablaré la vez que viene, de la técnica y de esa nueva tecnología ligada, creo, al neoliberalismo, que es la tecnología ambiental o la psicología ambiental en Estados Unidos (Foucault 2009, 260).

Este es un momento decisivo en la historia foucaultiana de la gubernamentalidad, no tanto por constituir una suerte de horizonte utópico desembarazado de los proyectos normativos de la antropología política moderna —tal y como ha defendido Geoffroy de Lagasnerie (2015)—, sino por el hecho de que estas tecnologías medioambientales se desvinculan radicalmente con la dimensión naturalista del *homo oeconomicus* clásico. En términos medioambientales, ¿qué implica la emergencia del *medioambiente neoliberal* como correlato psicológico-probabilístico de las tecnologías de gobierno? La respuesta pasa, una vez más, por pensar cómo afecta este giro a la reubicación distributiva (*allocation*) del tiempo fisiológico total.

Veamos cómo la vieja problemática liberal de la disipación del tiempo y de la fuerza de trabajo se resignifica en el pensamiento de Gary Becker, concretamente, a partir de su trabajo titulado “Una teoría de la distribución del tiempo” (1966). Este texto está orientado al análisis del consumo productivo sobre los presupuestos de la teoría de la elección racional, según la cual los sujetos tienden a maximizar funciones de utilidad sobre la base de la relación entre sus recursos/ingresos y sus prioridades frente a un *stock* de inversiones posibles.<sup>352</sup> El elemento fundamental del texto (en relación con sus aplicaciones posibles) se deriva de la condición psico-económica de la utilidad marginal. Dado que el consumo de tiempo libre

---

<sup>352</sup> Hemos recogido alguno de los pasajes más esclarecedores: “El objeto de este trabajo es desarrollar una teoría general de la distribución del tiempo en todas las demás actividades no laborales. (...) El plan de exposición es el siguiente: en la primera sección se expone un análisis teórico básico de la elección, el en que se trata el costo del tiempo en las mismas condiciones que el costo de las mercaderías [mercancías]” Becker 1966, 73–74. “Según este planteo, las familias son tanto unidades de producción como maximizadoras de utilidad (...) en los últimos años se reconoce cada vez más que la familia es, en realidad, una “fábrica en pequeño”: combina bienes de capital, materias primas y trabajo para limpiar, alimentarse, procrear y además producir bienes finales útiles. Becker 1966, 76.

puede ser psicológicamente productivo: “A los esclavos, por ejemplo, sería conveniente concederles algún tiempo «libre», pero sólo hasta el punto en que éste contribuya a maximizar su productividad” (Becker 1966, 79). Esto explica también que, cuando se van de vacaciones: “Las familias de los países ricos, (...) suelen renunciar al ingreso monetario para obtener una utilidad adicional, es decir, sustituyen ingreso monetario por un mayor ingreso psíquico” (Becker 1966, 79). Todo esto tiene su origen en la teoría de la utilidad marginal de la escuela austríaca, donde la inversión se vinculaba al goce psíquico.

En efecto: si, como vimos, la biopolítica liberal vinculada al capitalismo industrial gravitaba en torno a la tarea de encauzar el flujo de organismos al interior de la jornada laboral productiva, la razón económica del neoliberalismo emprende un campaña de conquista epistemológica de la jornada no-laboral para el análisis económico de la productividad del tiempo tradicionalmente destinado al ocio y a la reproducción social. Nótese la importancia de esta operación tanto en el eje de las clases sociales como en el eje de la división sexual del trabajo: al disolver epistemológicamente la distinción entre actividades productivas y reproductivas (e introducir una *utilidad marginal subjetiva* como producto del tiempo consumido), la razón neoliberal desdibuja el espacio dentro del cual se comprende tanto la lucha de clases como la lucha por la igualdad de género. Si no hay distinción entre el tiempo productivo, el tiempo improductivo y el tiempo reproductivo, la jornada laboral no puede disminuir, pues no hay jornada laboral, y la desvalorización del trabajo reproductivo y doméstico no puede existir, pues el hecho de que no se ingrese capital económico no significa que no se ingrese un capital de otra naturaleza. Literalmente: si se captan trabajos precarios e insalubres es porque detrás de cada circunstancia particular debe existir su correspondiente ingresos psicológicos (no hay explotación); si la violencia de género afecta a un grupo de población se puede deducir que ese grupo de población ha obtenido una rentabilidad negativa de sus inversiones relacionales (habría malas inversiones afectivas, pero no violencia de género). En el *milieu neoliberal*, no habría “dominación”: hay “competencia” en condiciones desiguales entre individuos con intereses irreductibles a conflictos sociales.

Esto nos da la clave del acoplamiento entre los dispositivos del biopoder de las distintas geografías estatales y las tecnologías de control ambiental del neoliberalismo. Allí donde el neoliberalismo convive con dispositivos del biopoder —ya sean jurídicos (como los organismos de protección medioambiental), anatomopolíticos (como los sistemas educativos, sanitario o carcelarios) o regulatorios (fiscales)— la cuestión radica en cómo favorezcan o resistan estos la presión atmosférica y mediática generada por el tribunal económico —basado en la generalización del modelo o forma económica *mercado* (2009b,

241)— de la razón neoliberal al juzgar y criticar desde la lógica de los costos y los beneficios contables. Rodrigo Castro Orellana señala al corazón del problema al afirmar que: “el neoliberalismo representa una tecnología de gobierno *para y por el mercado*. Tal circunstancia se demuestra en que el Estado ha devenido como un instrumento al servicio de esta racionalidad hasta el punto de que el mercado se articula como un poder formalizador del mismo” (2010, 73).

A juicio de Castro Orellana, esta circularidad reflexiva del mercado sobre sí (por y para) señala a una “biopolítica neoliberal” con dos caras: la “*biopolítica neoliberal* que se dirige a la apropiación mercantil de los cuerpos” (aquellos que encarnan una inversión rentable), y una “tanatopolítica neoliberal que apunta la exclusión e la vida no rentable, a dejar morir las formas encarnadas de consumo deficiente” (2010, 77). Creemos que esta distinción es antes espacial que lógica o programática: en aquellos lugares donde la materia prima es extraída y transformada, el neoliberalismo oculta las vidas que hay detrás de los procesos. En aquellos lugares donde la materia prima procesada es comercializada y publicitada, las “vidas” de los usuarios se sitúan en el primer plano. Por ejemplo, y como veremos en el apartado 6.6.2., en el caso de la *moda low cost*, sus productores y sus iconos publicitarios, la revolución de los estereotipos publicitarios (que exponen por primera vez mujeres transexuales, gordas o amputadas, no-normativas) contrasta con la permanencia de los talleres miseria como espacios de producción feminizados dentro de los cuales no ha existido ninguna revolución de las mentalidades.<sup>353</sup> En este sentido, cabría añadir que la razón neoliberal no es *a priori* sexista por ser exhaustivamente económica, sino que es sexista porque necesita apoyarse en la división sexual del trabajo que oculta tras la interfaz asexuada del sujeto empresario de sí.<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Digámoslo brevemente: una firma como Calvin Klein no tendrá problemas a la hora de elegir a una mujer transexual negra y gorda como icono de su nueva campaña publicitaria, pero tendrá problemas en el momento en que se cuestione o se exhiba su tradicional relación con los talleres de costura de las maquiladoras mexicanas, donde las trabajadoras eran despedidas cuando intentaban sindicarse CFO 2004. Mientras la primera puede ser resignificada como un emprendimiento exitoso en la encomiable tarea de auto-valorarse (con la mediación de una marca que encarna ese espíritu de libertad estética, sexual y emocional) la segunda es un una forma de emprendimiento colectivista que atenta contra la atmósfera competitiva que una marca tiene derecho a implantar en un sector brutalmente feminizado y precarizado. En suma, hay feminismos más y menos rentables.

<sup>354</sup> En este punto, diferimos claramente del enfoque ensayado por Cristina Morini en *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*, 2014. Cuando la autora afirma para el contexto neoliberal que “la vida se ha convertido en el centro de los intereses del poder” (2014, 126) incurre en el tipo de generalización que a nuestro juicio es preciso evitar a la hora de problematizar la relación entre los dispositivos neoliberales y los dispositivos del biopoder, pues si bien el sexo es una cesura del continuo biológico acorde a la división del trabajo productivo y reproductivo propia de la biopolítica liberal (tesis con la cual estamos radicalmente de acuerdo), el desbloqueo de la diferencia entre vidas interesantes e irrelevantes al poder político exige la mediación del capital humano como estructura gubernamental abiótica. El capital humano media el interés del poder neoliberal por la vida humana y animal en general, y esa es la razón por la cual no se puede afirmar que la vida se haya convertido en el centro de los intereses del poder político. Dicha generalización sería, a nuestro juicio, gubernamentalmente anacrónica, y, más que combatida, debería ser defendida en contra de las corrientes de razón abiótica.

En cualquier caso, creemos que la distinción entre una biopolítica y una tanatopolítica neoliberal eclipsan el problema al que hemos referido hasta aquí: el hecho de que la promoción o la destrucción de la vida no son para el neoliberalismo un *problema programático*, sino bajas colaterales o efectos secundarios de un programa abiótico que solo problematiza la acumulación y reproducción de un capital mercantil que agota los límites de lo real. Por su importancia en nuestro argumento debemos remarcar lo siguiente: detrás de la implantación del modelo de sociedad-empresa hay, evidentemente, organismos humanos reales en juego, pero están *detrás* o *fuera* del tipo de apertura ontoepistemológica inscrita en la *interfaz neoliberal*. Para que estén *delante* o *dentro*, es preciso que encarnen un capital biológico o humano rentable. La diferencia capital de las abstracciones formales del neoliberalismo es que estas ya no incorporan ningún tipo de relación con la esfera biológica. Por ello, antes que poner de manifiesto la diferencia entre un neoliberalismo biopolítico y tanatopolítico hemos creído pertinente insistir en nuestra tesis: *el neoliberalismo no anuncia la continuación de la biopolítica a través de la instrumentalización de la libertad del sujeto empresario de sí, sino la muerte de la biopolítica en un cosmos o medioambiente exhaustivamente aritmético-económico y psico-empresarial*.

Por ello, cabría señalar que el neoliberalismo no es que sea indiferente a los organismos y ecosistemas: está firmemente comprometidos con la defensa de los organismos económicos y los ecosistemas empresariales, entendidos como *medioambientes* propicios a lo que ya Foucault identificó como la clave del neoliberalismo para combatir la tendencia decreciente de la tasa de ganancia del capitalismo global: la *innovación* (el descubrimiento de nuevas tecnologías, nuevas aplicaciones, nuevos mercados, nuevas formas de organización y composición del capital) como elemento central de la teoría del capital humano (2009b, 234-235). En este sentido, el *boom* de la literatura económica sobre ecosistemas empresariales y de emprendimiento (*entrepreneurial ecosystems*) en el siglo XXI<sup>355</sup> no es sino una verificación del mismo axioma: todas las tecnologías del gobierno (medio)ambiental del neoliberalismo deben estar dirigidos a la salvaguarda de los ecosistemas empresariales entendidos como nichos de innovación económica.<sup>356</sup> Así, basta con googlear “ecosistema emprendedor” para

---

<sup>355</sup> Véase, por ejemplo, el artículo pionero de J. F Moore 1993, “Predators and prey: a new ecology of competition”; su análisis como proceso autorregulado, Nambisan y Baron 2013; o su presentación normativa en el ámbito de las políticas públicas. Ács et al. 2014 Aunque no son más que ejemplos de una literatura expansiva, basta una lectura diagonal para probar lo que tratamos de defender: que la defensa de los ecosistemas empresariales biomimetiza el pensamiento ecológico al mismo tiempo que eclipsa la existencia de ecosistemas naturales.

<sup>356</sup> Tal y como señalan para la OCDE los profesores Colin Masson y Ross Brown en un trabajo que recopila una buena parte de la cultura ecológica del pensamiento económico actual: “La creación de ecosistemas empresariales plantea diversos problemas a los planificadores de políticas públicas. Hay varios principios generales que deben seguirse. La intervención normativa debe adoptar un enfoque holístico, centrándose en lo siguiente: los actores empresariales dentro del ecosistema; los proveedores de recursos dentro del ecosistema; los conectores empresariales dentro del ecosistema y el entorno empresarial del ecosistema. Por último, es

toparse una y otra vez con la misma analogía. La muestra es extraída de un blog de innovación económica:

Así como en un ecosistema natural existen un conjunto de organismos que viven juntos e interaccionan entre sí, pero también lo hacen con su ambiente a nivel físico, químico y biológico para obtener recursos disponibles e intercambiar energía conformando un sistema de vida, del mismo modo para el emprendimiento tenemos un ambiente, recursos y condiciones que permiten estos intercambios entre los organismos vivos (en este caso los emprendedores) de forma más o menos exitosa según las condiciones, el entorno y la calidad de los recursos y las interacciones. (Innovación Económica 2018)

Nótese que en la mimesis del lenguaje biótico está su eliminación abiótica: al hablar metafóricamente de los ecosistemas empresariales los ecosistemas no empresariales pierden su anclaje metafórico en el mundo. Esto se pone de manifiesto cuando se piensa en la diferencia omitida por la analogía: mientras los organismos biológicos son crecientemente dependientes en el interior de las ciudades (donde no se produce alimento ni agua potable al margen del acceso a servicios tecnológicos monetarizadas), los organismos económicos ganan autonomía en su interior, dado que en las ciudades se acumulan grandes cantidades y cualidades de capital humano. De ahí que la totalidad de los ecosistemas empresariales del planeta (como Silicon Valley, Nueva York, Londres o Tokio) se concentren (¿casualidad?) en *ciudades*: precisamente allí donde los organismos biológicos no podrían sobrevivir sin apoyo de los dispositivos biopolíticos públicos o el acceso económico a servicios privados. A nuestro juicio, esta es la base de un medioambientalismo neoliberal abiótico, y no tanto de una biopolítica neoliberal (Gudmand-Høyer y Lopdrup Hjorth 2009, 128; Castro Orellana 2010, 77; Villacañas Berlanga 2020). Sobre el abismo que hoy ensancha y profundiza el gradiente entre el campo y las ciudades que concentran el capital humano de la práctica totalidad de los países del mundo, un ecosistema empresarial humano *no es como un ecosistema natural*, sino la forma exacta de su inversión abiótica: allí donde el crecimiento ilimitado se convierte en imperativo ecológico. Dicho de otro modo: dentro del *medioambiente neoliberal*, una racionalidad biológica es tan irracional y patológica como la razón abiótica en el interior de la biosfera.

Si en el interior del cosmos del capital humano lo económico eclipsa lo biológico hasta hacerlo desaparecer no es porque lo destruya, sino, al contrario, porque primero lo mimetiza o clona, y luego lo sustituye. En el proceso, logra desvincular el proyecto normativo de la

---

importante que los encargados de la formulación de políticas elaboren parámetros para determinar los puntos fuertes y débiles de cada uno de los ecosistemas a fin de poder evaluarlos, para determinar si se debe intervenir y cómo hacerlo, y para vigilar a lo largo del tiempo la eficacia de esas intervenciones.” Mason y Brown 2014, 1.

acción gubernamental de la conservación de cualquier tipo de normatividad biológica o antropológica. Cuando analiza al individuo: “no se precipita en él (...) un saber psicológico, un contenido antropológico, así como, cuando se hablaba del trabajo desde el punto de vista del trabajador, no se hacía una antropología del trabajo” (Foucault 2009, 252). En este sentido, resulta un gesto teóricamente confuso aquel en que Foucault ofrece una aclaración atípica y casi contradictoria en el marco de sus investigaciones. En un momento, nos recuerda que en el marco de este neoliberalismo americano: “Sólo se toma al sujeto en cuanto *homo oeconomicus*, lo cual no quiere decir que se lo considere en su totalidad como tal” (Foucault 2009, 252). Ahora bien, si ese resto no-económico del sujeto no es problematizado ni incorporado en la interfaz gubernamental: ¿qué importa que no se lo considere en su totalidad como tal? El mismo Foucault podría responder con sus términos: si la *problematización* es lo que permite que lo que no existía pase a ser algo (por inscribirse en un conjunto de prácticas reales), entonces, en los ojos y en las manos del poder político lo no-problematizado no existe: no mueve nada. Prolongando la tesis defendida por Brown (2015) o Blengino (2018), el control ambiental de la razón neoliberal no solo excluye al *homo politicus*, al cual se opone, sino también al *homo biologicus*, al cual ignora.

#### 6.4. Tácticas para la diseminación del medioambiente neoliberal: el shock anestésico.

La supervivencia de la libertad en nuestra tierra depende cada vez más del triunfo de la libertad en otras tierras. La mejor esperanza para la paz en nuestro mundo es la expansión de la libertad en todo el mundo. (..) promover la democracia es la medida más eficaz a largo plazo para fortalecer la estabilidad internacional, reducir los conflictos regionales, contrarrestar el terrorismo y el extremismo que lo apoya, y expandir la paz y la prosperidad.

George BUSH, Bush 2006

Durante la existencia de la Unión Soviética las pulsiones democráticas, ya provinieran de maestros de escuela o de periodistas, podían ser erradicadas bajo el axioma biopolítico del comunismo germinal. La “Carta abierta de un escritor a la junta militar” del militante argentino Rodolfo Walsh (asesinado el mismo día en que decidió enviarla) sigue constituyendo, a este respecto, un documento histórico de valor incuestionable.<sup>357</sup> En ella se

---

<sup>357</sup> “Dictada por el Fondo Monetario Internacional según una receta que se aplica indistintamente al Zaire o a Chile, a Uruguay o Indonesia, la política económica de esa Junta sólo reconoce como beneficiarios a la vieja oligarquía ganadera, la nueva oligarquía especuladora y un grupo selecto de monopolios internacionales encabezados por la ITT, la Esso, las automotrices, la U.S. Steel, la Siemens, al que están ligados personalmente

constata que la década de 1970, la experiencia Chilena y la experiencia Argentina, fue la época de transición en la que lo viejo (la persecución militar del comunismo) no terminaba de morir, y en la que lo nuevo (el empleo del Banco Mundial, la OMC o el FMI para el instalación de la deuda como mecanismo de extracción de soberanía) sí comenzaba a nacer. En todos los casos, sin un medioambiente geográficamente politizado y adaptado a la coyuntura histórica de cada país, el neoliberalismo no habría podido afirmarse. Quizás Videla tuviera razón: sin el uso del terrorismo de estado quizás la realidad no hubiese retornado a los cauces del liberalismo económico. En cada caso se cumple lo que dirá Thomas Lemke a propósito de la comprensión foucaultiana del neoliberalismo: este siempre trata de realizar el mundo cuya existencia presupone (Lemke 2001).

Como vimos, el comunismo germinal dependía del funcionamiento de Moscú como corazón de un comunismo con ambiciones mundiales que permitiese identificar en los más pequeños movimientos subversivos la prolongación metastática de la promesa revolucionaria del comunismo internacional. En términos de George W. Bush, originales de su segundo discurso inaugural de enero de 2005: “Después de la caída del comunismo hubo años de tranquilidad, años sabáticos... y luego llegó el día del fuego” (el 11 de septiembre de 2001). En el mismo discurso —y este es un detalle que no pasó desapercibido—, Bush habló también del fuego de la libertad que Estados Unidos debía ayudar a propagar para tomar un rol activo (no pasivo) en la modelización del mundo. Todo pasaba por continuar la vieja estrategia del interés nacional al mundo post 11S.

Tal y como consta en el documento del Departamento de Estado estadounidense, uno de sus objetivos fundamentales era encender/propagar (*ignite*) una nueva era de crecimiento económico global a través del libre mercado y del libre comercio.<sup>358</sup> Como dijo David Harvey en 2005: “Lo que busca EE.UU. en Irak es imponer por la fuerza un aparato estatal neoliberal completo, cuya misión fundamental es facilitar las condiciones para la acumulación de capital rentable” (Harvey 2005b, 8). En este sentido (y este aspecto es importante para entender a qué se refiere la expansión del medioambiente neoliberal), la fusión discursiva de la libertad

---

el ministro Martínez de Hoz y todos los miembros de su gabinete” (...) Desnacionalizando bancos se ponen el ahorro y el crédito nacional en manos de la banca extranjera, indemnizando a la ITT y a la Siemens se premia a empresas que estafaron al Estado, devolviendo las bocas de expendio se aumentan las ganancias de la Shell y la Esso, rebajando los aranceles aduaneros se crean empleos en Hong Kong y en Singapur y desocupación en la Argentina. Frente al conjunto de esos hechos cabe preguntarse quiénes son los apátridas de los comunicados oficiales, dónde están los mercenarios al servicio de intereses foráneos, cuál es la ideología que amenaza al ser nacional” Walsh 2007, 16.

<sup>358</sup> En el original: “Ignite a New Era of Global Economic Growth through Free Markets and Free Trade: We are working to open markets and integrate the global economy through the Doha Development Agenda of the World Trade Organization and through regional and bilateral Free Trade Agreements. To promote energy independence, we are working to open, integrate, and diversify energy markets” Bush 2006.

política, la libertad de mercado y la libertad de comercio es un rasgo central de la *libertad abiótica* que Estados Unidos se comprometió a propagar. Aquí Harvey cita el discurso pronunciado por Bush en el primer aniversario del 11S:

Utilizaremos nuestra posición de fuerza e influencia sin parangón para construir una atmósfera de orden y apertura internacional en la que el progreso y la libertad puedan florecer en muchas naciones. Un mundo pacífico de creciente libertad sirve a los intereses americanos a largo plazo (..) Buscamos una paz justa donde la represión, el resentimiento y la pobreza sean sustituidos por la esperanza de democracia, desarrollo, mercados libres y libre comercio. (Bush 2002; en Harvey 2005b, 8)

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 señalan al umbral de una nueva prolongación del derecho a dar muerte a través de la protección negativa de la libertad. Para ello, las élites económicas hicieron un buen uso de la lección aprendida en Vietnam: la televisión bajo control, aun cuando sea preciso matar a periodistas —José Couso *in memoriam*—. Como señaló y documentó Naomi Klein en su obra periodística monumental *La doctrina del shock* (2007), el brazo armado de la gubernamentalidad neoliberal aprendió a utilizar los efectos anestésicos del *shock* inducido al sistema nervioso de las poblaciones. Las catástrofes podían y debían ser aprovechadas para la diseminación acelerada de la razón neoliberal: mientras duraban sus efectos mediático-anestésicos, era posible operar la estructura jurídico-política y económica de los dispositivos gubernamentales mientras la opinión pública estaba en estado de shock. El 11S no fue una excepción: en nombre del shock o como reacción a él, lo que Estados Unidos no pudo hacer en Vietnam lo pudo hacer en Irak. Lo que solía hacer encubierto y levantado llagas ahora lo podía hacer y defender a cielo abierto sin que nadie parpadeara. La legislación intocable acerca de los derechos humanos de los presos podía (como de hecho pasó) ser modificada de un día para otro. A través del shock de una población lo que un día había sido repugnante al día siguiente podía ser presentado como justo y necesario: “Esa es la diferencia del régimen de Bush: después de los ataques del 11 de septiembre, se atrevió a pedir el derecho a torturar sin vergüenza alguna. Eso ponía a la administración en una posición delicada, pues podía ser objeto de una investigación criminal, problema que soslayó cambiando la legislación” (Klein 2010, 71).

Bastaba con aprovechar los síntomas que un shock podía producir tanto a un organismo como a una población de organismos cuyos ojos habían delegado su capacidad de observar el mundo en los televisores: la misma imagen de los aviones chocando contra las torres una y otra vez generaba tal desorientación que la experiencia retenida no servía a la opinión pública para elaborar un juicio. Otra versión de lo mismo aconteció en el *tsunami* de 2004 en Indonesia: “Allí presencié otra versión distinta de las mismas maniobras: los inversores



extranjeros y los donantes internacionales se habían coordinado para aprovechar la atmósfera de pánico, y habían conseguido que les entregaran toda la costa tropical” (Klein 2010, 29). Lo mismo sucederá con el stock inmobiliario de Nueva Orleans y con los fondos de inversión para la gestión de los desastres, el cual contiene un anticipo de lo que cabe esperar del capitalismo neoliberal ante la crisis ecológica en el siglo XXI si no es frenado antes:

En el verano de 2004, más de un año antes de que el Katrina golpeará, el estado de Luisiana solicitó fondos para el potente huracán. La petición fue rechazada. «La mitigación del desastre» —adelanto de medidas gubernamentales para hacer las consecuencias de los desastres menos devastadoras— fue uno de los planes destruidos por Bush. Sin embargo, ese mismo verano la FEMA concedió un contrato de 500.000 dólares a una empresa privada llamada Innovative Emergency Management. Su trabajo fue idear un plan «para el desastre catastrófico del huracán para el sureste de Luisiana y la ciudad de Nueva Orleans» (Klein 2010, 532)

En todos los casos, el *shock* estudiado por Naomi Klein es, más que un dispositivo, una táctica que permite intervenir y modificar los dispositivos de tejidos sociales anestesiados. Permite solucionar los desajustes entre dispositivos como el jurídico, el económico y el militar de tal manera que tanto las leyes como el ejército consigan que las guerras rentables sean las guerras justas. No se trata de una metáfora: se trata de un shock orgánico que necesita entrar en contacto directo con los organismos y que no puede ser atribuido a ninguna “sociedad” que no incorpore el sistema nervioso de los organismos humanos. En cualquier caso, lo que la utilidad del *shock* pone de manifiesto es su problemática relación con el funcionamiento de las instituciones democráticas. En este sentido los diagnósticos de Naomi Klein, David Harvey, Wendy Brown o Quinn Slobodian convergen al identificar la razón neoliberal como un proceso que contiene en su diseminación global mecanismos para *inmunizarse* respecto de los mecanismos inmunológicos de los poderes democráticos. Este es un claro ejemplo de lo que Quinn Slobodian identifica como uno de los elementos centrales del proyecto neoliberal: diseñar instituciones que permitan inmunizar al capital frente a las amenazas democráticas:

De hecho, la visión neoliberal fundacional es comparable a la de John Maynard Keynes y Karl Polanyi: el mercado no se cuida ni puede cuidarse a sí mismo. El núcleo de la teorización neoliberal del siglo XX implica lo que llamaron las condiciones meta-económicas o extraeconómicas para salvaguardar el capitalismo a escala del mundo entero. Demuestro que el proyecto neoliberal se centró en el diseño de instituciones —no para liberar los mercados sino para encapsularlos—, para inocular el capitalismo contra la amenaza de la democracia, para crear un marco capaz de contener el comportamiento humano a menudo irracional, y para reordenar el mundo después del imperio como un espacio de estados en competencia en el que las fronteras cumplen una función necesaria. (Slobodian 2018, 2)

Según Wendy Brown, la razón neoliberal (2016, 100) coincide con la economización absoluta de todas las esferas de la vida humana: “la economización expandida de esferas, actividades y sujetos previamente no económicos, no necesariamente su mercantilización o monetarización, es el sello distintivo de la racionalidad neoliberal” (2016, 38). La imagen que nos propone es, en términos dinámicos formales, *metastática*. Lo propio de la esfera económica se desplaza y coloniza otras esferas. En nuestros términos: la lógica que debe regir el funcionamiento sociometabólico de los órganos sociales productivos y las células económicas se expande a la totalidad del metabolismo social: “Su forma de razón perfora de modo capilar en los troncos y las ramas de los lugares de trabajo, las escuelas, las agencias públicas, el discurso social y político y, sobre todo, el sujeto” (2016, 43). Al expandirse como una racionalidad termita, no se limita a destruir, sino que transforma (metaboliza). Todo lo que destruye lo recrea: “Incluso Foucault nos recuerda que incluso la metáfora de la termita no es del todo apta: Foucault nos recordaría que cualquier racionalidad política ascendente no sólo es destructiva, sino que crea nuevos sujetos, conductas, relaciones, medios” (Brown 2016, 43).

En línea con el análisis de Harvey, la razón neoliberal es un proceso de destrucción creativa (Schumpeter) que ya no se conforma con descomponer moléculas sociales ingobernables en *individuos naturales* (tal y como sucede en el interior de la fisiología política liberal), sino que, de forma mucho más radical, requiere descomponer la totalidad de las relaciones sociales no-competitivas —y de los colectivos, dirá Pierre Bourdieu—<sup>359</sup> para crear *el medioambiente neoliberal* en el que la supervivencia pasa necesariamente por la readaptación competitiva del organismo humano a un nuevo *milieu*. El nuevo medio dentro del cual la autoconservación biológica no solo pasa a un segundo plano, sino que es literalmente atacada

---

<sup>359</sup> A juicio de Pierre Bourdieu, las dos notas esenciales del neoliberalismo son su potencia deshistorizadora (capacidad para naturalizar su propia ubicación política en el presente) y su misión metódica de destrucción de colectivos: Expresado así, esta “teoría” desocializada y deshistoricizada en el origen posee hoy más que nunca los medios de *realizarse*, de hacerse empíricamente verificable. En efecto. El discurso neoliberal no es un discurso más. Como en el discurso siquiátrico en el asilo, según Ervin Goffman, es un *discurso fuerte* que no es tan fuerte ni tan difícil de combatir si no fuera porque tiene a su favor todas las potencias de un mundo de relaciones de fuerza que contribuyen a hacer de él lo que es, sobre todo cuando orienta las preferencias económicas de aquellos que dominan las relaciones económicas; les agrega además a estas relaciones de fuerza la suya propia, que es puramente simbólica. En nombre de este programa científico de conocimiento, convertido en programa político de acción, se cumple un inmenso *trabajo político* (denegado, porque en apariencia es puramente negativo), que busca crear las condiciones de realización y de funcionamiento de la «teoría»: un *programa de destrucción sistemática de los colectivos*” Bourdieu 1997. Para la comparación del enfoque de Bourdieu y el de Foucault sobre el neoliberalismo véase la reciente obra de Christian Laval: Laval 2018.

más allá de la raíz: hasta la semillas. Las mismas semillas que hicieron posible el asentamiento geográfico de la vida humana en las civilizaciones del creciente fértil durante la larga transición al neolítico. Merece la pena detenerse en los siguientes pasajes de Brown:

El decreto 81 de Bremer, “Ley de Patentes, Diseño Industrial, Información Confidencial, Circuitos Integrados y Variedad de Plantas” incluye una prohibición contra “la reutilización de semillas de cultivo de variedades protegidas” ¿Cuál es la razón de una ley contra el resguardo de semillas y su reutilización. Las variedades protegidas que nombra el decreto se refieren a semillas modificadas genéticamente producidas por Monsanto, Dow, DuPont, y otros gigantes de la industria agraria.

(...)

Monsanto y otras grandes corporaciones dedicadas a las semillas venden un paquete en todo el mundo que está transformando la agricultura: éste incluye semillas patentadas y modificadas genéticamente y los fertilizantes y pesticida que les corresponden. Con las promesas de enormes cosechas y del fin de los problemas con las plagas, los gigantes de la industria agraria buscan que los campesinos del mundo subdesarrollado transiten de los materiales, técnica y mercados «tradicionales» a los «modernos».

Cuando menos desde el año 8000 a.C. los agricultores iraquíes habían cultivado trigo de modo exitoso sin este paquete en lo que actualmente se conoce como el Creciente Fértil. Durante siglos, los agricultores cultivaron una gama de variedades esencial para la sustentabilidad del cultivo al guardar semillas de plantas exitosas de trigo y hacer una polinización cruzada de ellas con semillas de diferentes fuerzas al año siguiente. (Brown 2016, 192–193)

Armada con los nuevos instrumentos tecnológicos como las técnicas de modificación genética de las semillas y las especies animales (y jurídicos: para la patente de esas especies vegetales y animales modificadas) la razón neoliberal cruza los umbrales de la modernidad genética y molecular, reescribiendo el texto que codifica y explica la variedad de las especies biológicas; revolucionando el mundo molecular de los compuestos químicos. La guerra en el siglo XXI es un movimiento que no solo destruye edificios, sino que transforma la autonomía geográfica de los ecosistemas sociales humanos y los transforma en lo que podríamos denominar “ecosistemas politoxicómanos”, dependientes de una pluralidad de sustancias tóxicas para la salud humana que atan al consumidor al proveedor. La metáfora es de Brown:

El donativo de semillas modificadas genéticamente que realizó el gobierno de Estados Unidos de 2004 fue como ofrecer heroína a una madre soltera desempleada y sumida en la desesperación que espera su desalojo y ve su futuro con pesimismo: no sólo lo prometía alivio, sino que la primera bolsiista era gratis. Vinculaba de modo permanente al receptor con el proveedor y la adicción era mortal para la agricultura sostenible iraquí, para la autosuficiencia iraquí e incluso para los agricultores mismos.

Cuando la tinta de los decretos de Bremer aún estaba húmeda, la Agencia para el Desarrollo Internacional de Estados Unidos (USAID) comenzó a entregar miles de toneladas de semillas de trigo al Ministerio de Agricultura de Irak, entidad que lo distribuyó de modo prácticamente gratuito a los agricultores. (Brown 2016, 194).

Brown alumbra la dinámica metabólica de la razón neoliberal: ingiere redes biológicas (comunidades campesinas geográficamente dispersas). Después las mezcla con decretos gástricos que disuelven las costumbres y los mezclan con los productos sintéticos (tecnológico-jurídicos) que excretan ecosistemas socioeconómicos *crónicamente* dependientes de la inversión extranjera. El producto de la metabolización es siempre el mismo: un nuevo *medioambiente* dentro del cual la deuda absorbe todos los excedentes, lo que bloquea automáticamente la posibilidad de la solidaridad comunitaria. Actualmente: “los agricultores iraquíes generan utilidades para Monsanto al proveer pasta a las cafeterías escolares de Texas, mientras que Irak se ha convertido en un importador de los alimentos básicos que antes crecían en su propio territorio” (Brown 2016, 196). Pero el problema no termina aquí. Al integrar la agricultura en el mercado mundial esta no es solo dependiente de las fluctuaciones naturales, sino también de las fluctuaciones de los mercados mundiales. Una bajada de los precios puede ser tan catastrófica como una sequía provocada por el aumento de la temperatura. Por ello basta con una perturbación en cualquiera de estos medioambientes para que produzcan graves reacciones en cadena: sin plantación no hay pago de los préstamos, sin el pago de los préstamos no hay más liquidez, sin capital líquido no hay modo de pagar todos los factores de producción involucrados en la plantación y conservación de los cultivos.

Esto es lo que se produjo en la India en los años noventa, tal y como recuerda Nancy Scola en un fascinante trabajo del que se hace eco Brown, titulado: “Why Iraqi Farmers Might Prefer Death to Order 81” [“Porqué los agricultores iraquíes podrían preferir la muerte a la Orden 81]. El endeudamiento de los agricultores indios desencadenó un efecto letal: “Una epidemia de suicidios entre los agricultores (por lo menos veinte mil hasta el momento) que suelen [en el artículo original: ha sucedido muchas veces] cometerse mediante la ingesta de una botella de RoundUp®, el herbicida producido por Monsanto que mata todo excepto la semilla genéticamente modificada de Monsanto” (Brown 2016, 197).

Brown concluye que tanto Monsanto como el decreto 81 de Bremer (según su preámbulo) buscaban llevar a cabo una determinada conducción de la conducta favorable a la integración de Irak o la India en el libre mercado. No buscaban las catástrofes, ni la muerte, ni la represión ni la disciplina, sino mejorar las condiciones de vida, las habilidades, las técnicas, las oportunidades y la seguridad de los iraquíes a través de la inoculación del conocimiento de las mejores prácticas: “un ambiente deseable para las compañías, los bancos y los empresarios, integrando a Irak en el sistema de comercio internacional y creando una economía de mercado dinámica, libre y transparente” (Brown 2016, 199).

Con todo, en el clarividente argumento de Brown existe una zona gris que lo limita. Primero Brown señala que para el neoliberalismo: “no existe nada más en el ser humano además de la «mera vida»”. Acto seguido afirma: “El neoliberalismo es la racionalidad con que el capitalismo finalmente devora a la humanidad, no sólo con su maquinaria de mercantilización obligatoria con fines de lucro, sino por su forma de valoración” (2016, 55). Pero, si devora a la humanidad completamente, ¿qué es esa “mera vida” inhumana que queda como residuo una vez el neoliberalismo ha devorado a la humanidad? Por supuesto, Brown quiere defender que el ser humano no es esa *mera reproducción biológica* a la que el neoliberalismo reduce la existencia humana. Que la esfera política es una de las esferas sociales que trascienden la esfera biológica a la que el neoliberalismo nos repliega. Pero eso pone de manifiesto que la misma Brown opera con un concepto de política donde lo político comienza siempre “más allá” de lo biológico, de lo que se deduce que la democracia no expresa ninguna suerte de ordenamiento político de la *biología humana*.

Es evidente: cuando afirma que la política neoliberal tiene la capacidad de reducir la existencia a *mera vida*, Brown presupone una concepción política de lo biológico que eclipsa los efectos sociometabólicos de la razón neoliberal. Es decir, Brown tiene una teoría política de la razón neoliberal que extrae de un Foucault (el Foucault desembarazado de Canguilhem), pero carece de una teoría bio-antropológica para el análisis del neoliberalismo.<sup>360</sup> Esa es la razón por la que se acomoda en el tan dañino como socorrido concepto de *mera vida*.

Cuando se comprenden las instituciones como órganos sociales exosomáticos, el diagnóstico resultante es, a la fuerza otro. Si se comprenden las instituciones democráticas como *órganos sociales exosomáticos democráticos* y los partidos políticos como tejidos que encarnan y retienen la *fragmentaria memoria inmunológica de las poblaciones humanas*, el problema que pone de manifiesto la diseminación de la razón neoliberal no es la reducción de la vida humana a *mera vida*, sino la transformación de una fisiología política que cuenta con reguladores democráticos a una fisiología política donde esos mismos reguladores se desactivan.

Al igual que el de Foucault, el aparato teórico de Brown no nos permite asociar la diseminación de la razón neoliberal a una metástasis que se sirve de mecanismos militares y

---

<sup>360</sup> Si no se identificasen sus compromisos teóricos con Canguilhem, la misma crítica podría ser redirigida al propio Foucault —de quien Brown recibe esta dificultad intacta—. Cuando dice que en comparación con el ordoliberalismo alemán, el neoliberalismo norteamericano se presenta con “con un carácter radical mucho más riguroso o mucho más completo y exhaustivo” debido a que “su ambición constante es generalizar la forma económica del mercado”, “generalizarla a la totalidad del cuerpo social y hasta a todo el sistema social que, por lo común, no pasa ni es sancionado por intercambios monetarios”. Foucault 2009, 241. ¿Qué es ese cuerpo social al cual el neoliberalismo aspira? Como dijimos, si se optase por un enfoque exclusivamente intrínseco de la gubernamentalidad, Foucault nos dejaría en un limbo de racionalidades políticas que no resuelven su relación con aquello que los biólogos y científicos naturales llamarían sin miramientos poblaciones humanas.

anestésicos (N. Klein) para salvar los obstáculos a la integración de metabolismos sociales locales y regionales de todo el mundo al interior de la sociedad competitiva del mercado mundial. Sin embargo, no nos permite alumbrar el rol *bio-histórico* y sociometabólico desempeñado por los textos jurídicos, las organizaciones y los partidos políticos democráticos como *órganos exosomáticos garantes de pluralidad inmunológico-política*.<sup>361</sup> Es decir, si en una dictadura (ya sea la de Hitler, Franco, Videla, Trujillo o Pinochet) la definición de la diferencia entre el amigo/enemigo reposa sobre un criterio único que convierte a los *opositores* en *enemigos políticos*, la democracia permite la transformación del *enemigo político* en *rival político*. Dicho de otro modo: como sistema político, la dictadura es a la univocidad inmunológica lo que la democracia al pluralismo. En este sentido, pluralismo es un rasgo intrínseco de la democracia en la medida en que es el sistema político que, si bien no erradica la guerra del fondo de la sociedad, este se inmuniza de sus efectos destructores mediante (al menos) tres estrategias básicas. Por un lado, tal y como ha señalado Norberto Bobbio, a través del *derecho de asociación*, de tal modo que ningún modo de reunión cooperativa pueda significar *a priori* el tipo de *malignidad* que los dispositivos jurídicos deben *rechazar/eliminar*, activando los poderes de inmunización que le confiere al poder legislativo el ejecutivo:

El pluralismo nace del derecho de asociación: éste es el punto. La sociedad pluralista nace del hecho de que se forman poco a poco en una sociedad democrática grupos de interés, sindicatos, partidos que aprovechan el derecho de asociación para acoger a personas que tienen los mismos intereses (sindicatos) o las mismas ideas e ideologías (partidos) y que después terminan por transformarse -¡es increíble!- en los verdaderos sujetos políticos de una sociedad democrática. (Bobbio 1986, 133)

La segunda estrategia se concreta en referencia al derecho de asociación en la base de la legalización de los partidos políticos. Como dice Bobbio, al permitir la reunión de personas que tienen una misma ideología o concepción acerca de lo que es bueno y malo para la sociedad en su conjunto, los sistemas políticos permiten la concentración de la actividad inmunológica social e histórica en núcleos de militancia o activismo —estos núcleos, al trazar la historia y la genealogía de sus respectivas posiciones políticas— constituyen la memoria inmunológico-política fragmentaria de la población que regula su inmunidad política a través

---

<sup>361</sup> En efecto: Brown distingue sistemáticamente *vida política* y *vida económica*. Bajo la hegemonía de la razón neoliberal, se afirma la transmutación incesante de la vida política en vida económica. Así, los predicados política y economía están claros, pero no el sujeto. Brown no oculta sus conceptos: “*Demos/kratía*. El gobierno del pueblo. Democracia significa aspiración a que el pueblo, y no algo más, ordene y regule su vida en común mediante el gobierno de sí mismo en conjunto” Brown 2016, 281. En esta “*nuda democracia*”, el gran enigma es qué o quienes constituyen el *demos político*. ¿Todos los seres humanos que habiten políticamente un territorio? Aunque englobase a la gran familia humana de la tradición republicana democrática, ¿qué tipo de vínculo establece entonces la democracia con la *continuidad biofísica* de la vida humana y el resto de la biosfera? Al desvincular la *vida biológica* de la *vida política*, Brown se ciega a la comprensión inmunológica del poder político democrático y, al mismo tiempo, se ciega a los efectos patológicos vinculados a su mal funcionamiento.

de un sistema democrático.<sup>362</sup> De este modo, la actividad de diversos códigos inmunológico-políticos (pues para cada partido, idealmente, el enemigo político es uno distinto) que no reaccionan agresivamente entre sí gracias a la tercera estrategia inmunitaria: la canalización ritual y catártica de ese activismo a través de la celebración de elecciones que regulan la transitoriedad y la participación de todas las partes en la toma de decisiones colectivas. Huelga decir que la convivencia en el interior de un mismo territorio geográfico depende de que la *enemistad* sea inmunológicamente transformada en *rivalidad*, de lo contrario la actividad autoinmune (el ataque al enemigo interno) se desencadenará cada vez que los mecanismos inmunológico-políticos de un gobierno identifiquen la presencia de un enemigo.<sup>363</sup> De este modo (mediante la inscripción del antagonismo político como principio irreductible de la inmunología política), no estaríamos sino ofreciendo una lectura biológica (de raíz foucaultiana) de una de la tesis central de Chantal Mouffe. Citamos el pasaje clave de su obra *El retorno de lo político* (1999):

Sólo si se reconoce la inevitabilidad intrínseca del antagonismo se puede captar la amplitud de la tarea a la cual debe consagrarse toda política democrática. Esta tarea, contrariamente al paradigma de «democracia deliberativa» que, de Rawls a Habermas, se intenta imponernos como el único modo posible de abordar la naturaleza de la democracia moderna, no consiste en establecer las condiciones de un consenso «racional», sino en desactivar el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales. Se requiere crear instituciones que permitan transformar el antagonismo en *agonismo*. (Mouffe 1999, 13)

Si aceptamos estas premisas, el siguiente problema del que debemos ocuparnos es este: si se concibe el sistema político democrático como un conjunto de dispositivos sociometabólicos imprescindibles para la transformación incesante del antagonismo inmunológico-política en la tolerancia inmunológico-política que está en la base del pluralismo, ¿cómo afecta a los metabolismos sociales la progresiva asfixia de las instituciones democráticas provocada por la diseminación del neoliberalismo? La respuesta es obvia: intolerancia.

---

<sup>362</sup> “Esto es, los individuos para contar políticamente deben pasar a través de estos grupos. En otras palabras, cuando se habla de democracia pluralista, se habla no tanto de democracia de muchos individuos: se habla de una democracia de muchos grupos. Naturalmente para que pueda haber tantos grupos es necesario que éstos puedan ejercer su actividad en el ámbito social y político” (Bobbio 1986, 133).

<sup>363</sup> En este punto nuestro argumento converge con algunos de los elementos centrales del pensamiento de Chantal Mouffe: una concepción antagonista de lo político (enraizada en la presencia insuperable de la enemistad) que se torna agonística por la mediación de la democracia:

## 6.5. Poblaciones alérgicas: los “populismos de extrema derecha” como síntoma del deterioro de la inmunidad-política democrática.

Entender este “cambio de corazón” es de suma importancia para el éxito de la globalización. Si la velocidad de la inmigración excede la velocidad de integración para un período prolongado de tiempo, el populismo de derechas puede prevalecer democráticamente y conducir eventualmente a una desaparición de la globalización. Incluso si uno no está preocupado por la globalización, la humanidad necesita prepararse mejor para los potenciales desplazamientos masivos de la población mundial que se espera que produzca una reacción debido al cambio climático global. (Podobnik et al. 2017, 1; la traducción es nuestra).

A lo largo del siglo XXI, el concepto de *populismo* —a menudo tan ambiguo y arrojadizo como el concepto de neoliberalismo— irá ganando fuerza para identificar en el seno de los sistemas democráticos el germen de su propia destrucción. Un ejemplo cristalino de esta caracterización es la compilación realizada por la Fundación FAES (conocido *think tank* del Partido Popular español presidido por José María Aznar) titulada *Geografía del populismo. Un viaje por el universo del populismo desde sus orígenes hasta Trump* (2017). Editado por Ángel Rivero, Javier Zarzalejos y Jorge del Palacio, en ella se nos presentan retratados “los líderes populistas más conocidos” bajo un mapamundi que colorea en negro el conjunto de países afectados por esta amenaza: Donald Trump (Partido Republicano, Estados Unidos), Evo Morales (Movimiento al Socialismo, MAS, Bolivia), Néstor Kirchner (Partido Justicialista, Argentina), Lula da Silva (Partido de los Trabajadores, PT, Brasil), Hugo Chávez (Partido Socialista Unido de Venezuela). Inmediatamente después: Pablo Iglesias (Podemos, España)<sup>364</sup>, Nigel Farage (UK Independence Party), Marine Le Pen (Front National, Francia), Silvio Berlusconi (Forza Italia), Vladimir Putin (Единая Россия [Rusia Unida]). Como se puede ver, el eje geográfico (Occidente vs. Oriente Medio) o el eje político (democracia vs. dictadura) ya no sirve para salvar los fenómenos. Esta larga lista de dirigentes que comparten entre sí el hecho de ser *líderes populistas*, no son sino síntomas de una amenaza endémica propia de la democracia. En sus términos:

El populismo, ese endemismo propio de la democracia, que resulta incluso beneficioso en pequeñas dosis homeopáticas, porque aviva el debate público, cuando traspasa el umbral del estilo político personal y se instala como movimiento político se convierte en un formidable instrumento

---

<sup>364</sup> La distribución lineal de los retratos sigue un evidente orden espacial izquierda-derecha/oeste-este, sin embargo, esto conllevaría, en conformidad con sus mapas, situar a Brasil, como extremo oriental del Cono Sur, y después a España, como extremo Occidental europeo. Sin embargo, la edición coloca juntos los retratos de Chavez y de Pablo Iglesias. Es posible afirmar que la forma de este “cuidadoso descuido” ofrece desde un primer momento el tema central, el argumento y la razón de ser de la obra.



de crítica de la democracia en su propio nombre. El resultado previsible y paradójico será que presentándose como un movimiento de regeneración puede acabar por agostar por completo las instituciones debilitadas de una democracia real. (Rivero Rodríguez et al. 2017, 20)

El fragmento no solo da por sentados los beneficios de la homeopatía: en la medida en que inscribe en el interior de las democracias un grave peligro sin necesidad de un enemigo externo, este dispositivo discursivo ha sido una de las llaves con las que la razón neoliberal penetra en aquellos tejidos que, a pesar de ser democráticos, presentan el tipo de malignidad que autoriza la inoculación de *razón neoliberal* en un metabolismo socioeconómico. A la forma patológica de la democracia por *exceso de libertad política* (contrapuesta a la tiranía como *defecto*) han referido los usos bélicos del populismo: índice y factor de los umbrales a partir de los cuales un movimiento democrático se transforma en el exceso patológico o la inversión autoinmune que amenaza la democracia desde su interior.

En el marco de la filosofía política contemporánea, Ernesto Laclau constituye el pensador que más nos acerca y aleja simultáneamente a la comprensión sociometabólica de la democracia en contraposición a la caracterización neoliberal típica del fenómeno, semejante a la que acabamos de citar. Indirectamente, Laclau alumbra una buena parte de la funcionalidad orgánica e inmunológica de las instituciones democráticas como órganos sociales exosomáticos cuyo funcionamiento está sujeto a errores acumulables que pueden conducir a una crisis orgánica. Directamente, se autoafirma como uno de los principales representantes del extravío abiótico del pensamiento democrático, es decir, de la insistencia ontológica de desconectar discursivamente la dimensión biológica y política de las sociedades humanas. Las ideas fuerza de su obra, gestadas al calor de los debates acerca del determinismo económico y la centralidad del proletariado en el seno de la teoría marxista de la segunda mitad del siglo XX (Laclau y Mouffe 2015), ha tenido una influencia notable en la resignificación política del concepto *populismo* en la filosofía política contemporánea, sobre todo tras la publicación de *La razón populista* (2005). En ella se repite el *giro ontológico discursivo* que Laclau propuso para el análisis de los procesos de formaciones políticas hegemónicas más allá de los límites que, a su juicio, cargaba el economicismo y el obrerismo de la ortodoxia marxista. Esto le llevó a realizar una operación de resignificación altamente cuestionable del concepto gramsciano de *hegemonía* en el que la articulación equivalencial de las demandas sociales pasa de ser *solo una de las razones necesarias* o instrumental para la emancipación democrática, a ser su razón suficiente o final —véase: Álvarez Yagüez 2016—. <sup>365</sup>

---

<sup>365</sup> En efecto, este problema ha sido claramente señalado por Jorge Álvarez Yagüez en un trabajo cristalino titulado: “Hegemonía gramsciana y hegemonía populista” (2016), donde defiende la siguiente tesis: “La concepción que de la hegemonía ofreció Gramsci nada tiene que ver con el intento de neopopulismo de

Dado que nuestro interés en la obra de Laclau se encuentra en el plano biológico u orgánico (relativo al estudio de la funcionalidad inmunológica de las instituciones democráticas), y no en el histórico, no entraremos a debatir su particular exégesis de los logros y extravíos de la tradición política socialista. Aunque sea de modo muy esquemático, recordemos los conceptos fundamentales de la razón populista de Ernesto Laclau:

El populismo, como categoría de análisis político, nos enfrenta a problemas muy específicos. Por un lado, es una noción recurrente, que no sólo es de uso generalizado, ya que forma parte de descripción de una amplia variedad de movimientos políticos, sino que también intenta capturar algo central acerca de éstos. A mitad de camino entre lo descriptivo y lo normativo, el concepto de "populismo" intenta comprender algo crucialmente significativo sobre las realidades políticas e ideológicas a las cuales refiere. (Laclau 2005, 15).

Lo primero que hay que decir del populismo de Laclau es que ancla: a) en una concepción constructivista y discursiva de la realidad, por la cual no existe realidad *en sí* al margen de cómo sea simbólica y lingüísticamente articulada; b) en una concepción retórica de lo político, que hace recaer la posibilidad de las identidades políticas en el juego infinito de las diferencias —sinécdoques y metonimias (Laclau 2014)—, y c) en un esquema lacaniano del sujeto político basado en la categoría de “demanda” (Rivera 2015). Desde este enfoque, tal y como lo expresa el pensador lacaniano Jorge Alemán, pensar lo político “exige contar con que el cuerpo no es un mero organismo biológico<sup>366</sup> que pueda adaptarse o no, sino que está afectado, inconscientemente, por el goce, haciendo del síntoma un acontecimiento del cuerpo” (Alemán 2014, 11). Lo que caracteriza a la realidad política es el hecho de que esta no descansa sobre ninguna suerte de realidad natural o transhistórica (ambas nociones se utilizan a menudo como sinónimos), sino que es inmanente a la lógica retórico-discursiva de la articulación de las demandas políticas. La sombra del Heidegger que escinde

---

fundarse en ella. Las tesis de Laclau en esa línea son insostenibles” (1). En Gramsci: “La hegemonía es un proceso más hondo, que comporta ante todo una dimensión *cultural*, en el sentido amplio del término” (2016, 3). Es decir, involucra la lenta configuración de un sentido común que participa de la aceptación o rechazo de las autoridades políticas, públicas e intelectuales al servicio de un determinado sistema de dominación. La disputa de este sentido común (que involucra en su movimiento la construcción discursiva de equivalencias entre demandas dispares) deberá garantizar la estabilidad del poder político que derroque a la clase dominante (2016, 4). Esto implica a su vez conceptos muy distintos de *educación, pedagogía e intelecto* involucrados en la democracia en sentido gramsciano o en sentido populista: en Gramsci la pedagogía alumbra la centralidad del factor pedagógico en la relación entre masas e intelectuales, mientras que en Laclau la equivalente naturaleza democrática de las distintas formaciones hegemónicas traslada la importancia de la educación a la productividad de la retórica (2016, 7-8).

<sup>366</sup> La término reduccionista “mero” o “meramente” aplicado a lo biológico constituye el comienzo lógico de todo pensamiento abiótico. Compruébese que la función del *mero* es siempre la misma: para sublimar los fenómenos lingüísticos de la psique humana como fundadores de una esfera irreducible a lo biológico, se produce retóricamente lo *meramente biológico* en contraposición a lo que debemos aceptar subrepticamente como lo *excesivamente humano*. Este punto de partida condiciona tanto el enfoque de Laclau como el de Jorge Alemán, quienes nos obligan a pensar lo político en los márgenes psíquico-lingüísticos del ser biológico.

ontológicamente al humano (que se instituye *en* y desde el lenguaje) y al animal se prolonga en esta concepción retórico-discursiva de lo político.

Es decir, para Laclau, el lenguaje no describe la realidad, la construye a través del modo en que el sujeto se inscribe en la realidad simbólica; por ello, cuando un sujeto político es capaz de articular discursivamente voluntades particulares en una voluntad política colectiva, no se limita a *juntar* demandas separadas, sino las funde en la nueva forma del sujeto político que no existe al margen de la construcción retórica:

La unidad del conjunto equivalencial de la voluntad colectiva irreductiblemente nueva en la cual cristalizan las equivalencias particulares, depende enteramente de la productividad social del nombre. Esta productividad deriva, exclusivamente, de la operación del nombre como *significante puro*, es decir, no expresando ninguna unidad conceptual que la precede (como sería el caso si hubiéramos adoptado una perspectiva descriptivista). (Laclau 2005, 139-140)

En segundo lugar, esta articulación de las demandas políticas es dependiente de su concepto de *significante vacío*. Semejante en sus estructura epistemológica al noumeno kantiano o al *objeto-a* de Lacan, el significante vacío es aquel que hace posible evitar la identificación/diferenciación infinita de las identidades y las diferencias entre sí.<sup>367</sup> Dicho simplemente, si cuando un político dice el pueblo somos todos, no deja a nadie fuera, entonces *pueblo* y *todos* son significantes idénticos y por tanto equivaldría a decir todos somos todos. A la inversa, si nadie es el pueblo, entonces el significante pueblo flota sobre el vacío semántico del significante nadie. De este modo, la condición ontológica de posibilidad de las identidades es que su cadena se detenga en la diferencia antagónica antes de absolutizarse. Por ello dirán los autores: “el antagonismo, lejos de ser una relación objetiva, es una relación en la cual se muestran los límites de toda objetividad” (Laclau y Mouffe 1987: 215); es “la experiencia del límite de lo social” (1987, 216).

La solución radica en percibir cómo en el enunciado populista “*we, the people*” el pueblo, a diferencia de otras retóricas como “nosotros los españoles” o “nosotros los propietarios”, está presente y ausente al mismo tiempo. Presente, porque diferencia al nosotros del *enemigo social* del cual se distingue, y ausente, porque permite que cualquiera pueda identificarse simbólicamente con el pueblo sin tener que presentar ninguna suerte de signo de nacimiento

---

<sup>367</sup> Tal y como señala María Victoria Gimbel en sus diálogos con Jorge Alemán: “El significante vacío es un objeto lógico homólogo al *noumeno* kantiano y al *objeto a* lacaniano, objetos que cumplen con la doble función de estar a la vez excluidos del orden simbólico y sostenerlo a la vez. Por ejemplo, el «objeto a» en Lacan también le permite pensar la relación hegemónica, ya que él está excluido de lo simbólico impidiendo su totalidad lograda, pero también esa exclusión es lo que posibilita que el orden simbólico se constituya como tal” Alemán 2014, 48.

(títulos de nobleza social o sexual), adherencia a símbolos nacionales (signos de pertenencia nacional) o compromiso con una comprensión ideológica de la realidad determinada (ortodoxia marxista).

En tercer lugar, —y este es el aspecto que más nos interesa de la propuesta de Laclau— es importante el lugar que ocupa la relación entre la razón populista y las instituciones políticas como órganos encargados de *responder adecuadamente* a las demandas sociales. Según Laclau, una sociedad con instituciones políticas funcionales permite evitar que las demandas políticas se establezcan como *demandas insatisfechas*. Dado que las demandas insatisfechas son la materia prima con la que opera el populismo, este no puede ser simplemente tachado como demagógico pues su *éxito* es correlativo al fracaso de las instituciones sociales. “Si hay una demanda en educación, en una sociedad altamente institucionalizada se activa la repuesta de la institución educativa; si hay una demanda en sanidad, se activa la institución correspondiente” (Villacañas Berlanga 2015, 57). Pero un fallo puede suponer un imprevisto, un fallo sistemático produce demandas insatisfechas, y la acumulación de las demandas insatisfechas, como señala Villacañas Berlanga al respecto de la Laclau, son aquellas que van disminuyendo el *stock* de respuestas disponibles satisfactorias hasta cruzar umbrales críticos:

Ya no se pueden responder de modo diferencial y se alza un abismo que separa el sistema institucional y la población. Si esto coincide con una crisis económica de las endémicas del capitalismo, se produce lo que se llama crisis orgánica. Entonces se unen demandas insatisfechas entre sí y constituyen reclamos. La diferencia es que la demanda se supone que va a ser atendida, mientras que el reclamo ya supone una disposición activa a obtener algo, una exigencia. Laclau dice que la demanda es una realidad *democrática*. El reclamo es una exigencia *popular*. (Villacañas Berlanga 2015, 57)

Desde el punto de vista de una fisiología política, la demanda anunciaría un modo en que las poblaciones orgánicas *comunican* al conjunto como respuesta a los problemas derivados de los desajustes entre dispositivos institucionales (por ejemplo: lentitud en la sanidad, corrupción policial, escasez en los comercios, falta de transparencia política, etcétera), y la acumulación de exigencias abriría el momento populista que anuncia una posible reorganización de las partes en relación con el conjunto. De este modo, “el institucionalismo hace coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad” (Laclau 2005, 107). Es decir, a través de estos conceptos, Laclau habría estado en condiciones de elaborar una interesante comprensión organicista y no-reduccionista de la sociedad en el que el trabajo de transformación política del *milieu* pasa por la absorción discursiva de la información que emana de la repetición de errores internos. Sin embargo, al cerrar la autonomía de lo político en la relación circular del sujeto sediento de satisfacciones políticas

(arrojado a la imposibilidad el cierre de la instancia del objeto-a) con una realidad que agota lo real en su dinamismo simbólico-retórico, lo biológico queda enterrado por lo retórico. La dimensión orgánica que explica la dependencia del organismo humano respecto de las construcciones simbólicas no comparece ontológicamente.

En efecto, ¿dónde está el gesto teórico que a nuestro juicio señala la componente abiótica del pensamiento de Laclau? En primer lugar, esta comienza con la aceptación de la comprensión abiótica del sujeto hablante, dentro del cual el organismo humano solo comparece por su gesta excepcional (el haber encarnado el lenguaje y devenido sujeto de habla y afecto) pero jamás a través de sus actos ordinarios (biofísicos, energéticos, nutritivos, fisiológicos, escatológicos, inmunológicos, etcétera). En segundo lugar, porque Laclau transita de lo simbólico a lo ontológico sin pasar por lo biológico, lo orgánico y lo bioantropológico: mimetizando el gesto del Heidegger maduro, la distinción entre lo óntico y lo ontológico se presenta como límite insuperable a la indagación filosófica en la medida en que ésta se ve estructurada por ella (Laclau 2005, 279–281). En último lugar, cabe señalar a su concepto de *demos* y su propuesta de populismo democrático como concepción teórica que se conforma con la constitución del pueblo democrático sin atender a los efectos inmunológicos del pluralismo democrático:

Los significantes vacíos sólo pueden desempeñar su rol si significan una cadena de equivalencias, y sólo si lo hacen constituyen un “pueblo”. En otras palabras: la democracia sólo puede fundarse en la existencia de un sujeto democrático, cuya emergencia depende de la articulación vertical entre demandas equivalenciales. Un conjunto de demandas equivalenciales articuladas por un significante vacío es lo que constituye un “pueblo”. Por lo tanto, la posibilidad misma de la democracia depende de la constitución de un “pueblo” democrático (Laclau 2005, 215)

Si nos atenemos a esta definición intradiscursiva y constructivista de la democracia, debemos aceptar: o bien que la estructura orgánica y fisiológica de las poblaciones humanas no participan de lo político, o bien que Laclau no debe orientarnos a la hora de pensar cómo pensar la democracia en el interior de los metabolismos sociales dependientes de mecanismos inmunológico-políticos que contengan los efectos destructivos de los antagonismos. Sin olvidar los elementos que este teórico ha elaborado, el marco de nuestra investigación nos obliga a optar por lo segundo y avanzar en la dirección de un esquema que nos permita introducir/percibir la dimensión biológica de los fenómenos políticos. Para ello podemos servirnos de otro de los ensayos de Wendy Brown, en el cual encontramos un esquema conceptual muy útil para reflexionar acerca de los efectos sociometabólicos ligados a la destrucción de los mecanismos inmunológicos democráticos que tanto a Laclau como a la propia Brown han pasado desapercibidos.

Se trata del ensayo *Walled States. Waning Sovereignty* (2010), traducido al castellano como *Estados amurallados, soberanía en declive* (Brown 2015), donde la teórica estadounidense analiza la función psicológica de las demandas de muros, murallas y fronteras impenetrables (antimigratorios) como ficción tranquilizadora que excede su capacidad de contención real. Creemos que la fuerza de su argumento aumenta si se cruza con el de *Undoing the Demos* a partir de la diferenciación entre los dos grandes conjuntos inmunológico-políticos que podemos encontrar en cualquier metabolismo social: a) por un lado, una *inmunología política institucional* (donde los procesos de inmunización-jurídica para la identificación, reconocimiento y rechazo de amenazas está mediada por órganos sociales jurídicos: policía, tribunales, jueces, reglamentos, derechos, etcétera), por otro lado, b) una *inmunología política social* encarnada en la sensibilidad biológica de las poblaciones a las perturbaciones del medio (no mediada por la acción de órganos sociales institucionales).

A raíz de esta distinción es posible percibir que la diseminación de la razón neoliberal no afecta proporcional o simétricamente a ambos conjuntos inmunológicos. De tal modo que la inacción y retirada paulatinas de la inmunidad democrática-estatal favorecerá que se revierta la absorción y el control de los procesos inmunológicos de las comunidades a los órganos exosomáticos estatales. De este modo, el debilitamiento de las instituciones favorece el avance y la reactividad de la inmunidad social o comunitaria, lo cual debe ser comprendido como *antesala* de reacciones autoinmunes al volver a transformar la pluralidad entre rivales democráticos en *enemistad* entre enemigos comunitarios. Estas reacciones no solo estarán causadas por agravios del presente: como efecto de este desplazamiento, se activarán las latencias inmunológicas de estratos temporales pasados y se descargarán en una dirección u otra en función de aquello que en cada caso sea identificado como *enemigo social*.

Para hacer valer nuestra distinción, tomaremos como punto de partida el problema estudiado por Brown respecto de las *ofertas políticas* de barreras físicas (inmunidad primaria o no selectiva) como mecanismo productor de identidad nacional a través de la promesa de inmunidad comunitaria. En *Estados amurallados*, Brown señala que los muros, paradójicamente inútiles para cumplir con la función física de detener los flujos migratorios, obtendrían el sentido de su funcionalidad psicológica o, en nuestros términos, psico-inmunitaria, mediante la distinción espacial entre un adentro y un afuera que codifica metafóricamente la interioridad con la seguridad y la familiaridad, y la exterioridad con el peligro que encarna la llegada de lo extraño:

Los muros son una pantalla en la que puede proyectarse la figura antropomorfa del otro como causa de los infortunios nacionales (...) En resumen, el intento de construir muros emerge —y es

cómplice— de un discurso en el que la mano de obra extranjera, el multiculturalismo y el terrorismo se fusionan y pasan de consecuencia a causa de la laxitud de la contención de la nación y de las limitaciones cada vez mayores de la capacidad protectora del Estado (Brown 2015, 170–171).

En este ensayo, Brown identifica el valor de lo asegurado por la envoltura con el disvalor de la exterioridad frente a la cual se constituye. Sobre esta demarcación espacial dentro/fuera, es evidente, primero, que el extranjero es el producto de una escisión espacial. Segundo: el peligro del extranjero interno no nace del exterior, sino del hecho de que lo exterior *penetre* al interior. La *penetración ilegal* de lo externo en el interior de un territorio descubre la debilidad de las fronteras-membrana y produce una atmósfera jurídica de inseguridad. En este punto el siguiente matiz es relevante: si se acepta que no todos los códigos socioculturales identifican la anomalía de lo penetrante (el extranjero) como *amenazante*, tiene sentido preguntarse: ¿qué tipo de código cultural media la significación de lo penetrante como disvalor?

Frente a esta pregunta donde Wendy Brown (que dedica un capítulo de su tesis doctoral titulada *Manhood Politics*, a la masculinidad del estado moderno) introduce la soberanía como fantasía arquetípica de la masculinidad: sobre las fronteras se instituye el espacio impenetrable de un poder soberano por otro poder soberano (identidad), y sobre ellas se codifica el significado de la penetración como acto abyecto que tiene el poder de degradar la propia identidad: “la soberanía se presenta como una fantasía (o una falacia) política extremadamente masculina de dominación. *La penetración, la pluralización [interna] o la interrupción suponen su destrucción literal*” (Brown 2015, 174). Más adelante, Brown refiere a la *imago* del soberano como aquella identidad ficticia que permite la ficción tranquilizadora de la protección nacional frente a la vulnerabilidad y la penetrabilidad:

La vulnerabilidad y la penetrabilidad están casi universalmente codificadas como femeninas; la supremacía y los poderes de contención y protección soberanos, como masculinos (...) Este acoplamiento heterosexual de la nación feminizada y del Estado soberano masculinizado no deja de ser importante. Al carecer de la protección de un Estado soberano, la nación se encuentra vulnerable, susceptible de ser violada y desesperada. El amurallamiento restaura una *imago* del soberano y de su poder protector. (Brown 2015, 191)

Creo que lo más sugerente del texto de Brown radica en que nos permite percibir la diferencia entre la semántica del discurso político (anti-migratorio o anti-terrorismo) y el tipo de estructuras psico-inmunitarias encarnadas y latentes que el discurso antimigratorio está en condiciones de (re)activar: si el problema no es la raza del inmigrante *per se*, sino el hecho de que su presencia simboliza la penetración y la debilidad inmunológica de las fronteras estatales, entonces una buena parte de los discursos xenófobos no consistirían en el eterno

retorno del supremacismo racial ni el en odio al distinto *per se*, sino en el conjunto de instituciones y esquemas mentales que codifican la penetración (la confusión entre lo propio y lo impropio) como amenaza existencial para la identidad comunitaria nacional.

En su sentido habitual, la estructura inmunológica de la masculinidad puede ser identificada a través de lo que Pierre Bourdieu denominó *prenociones*: “representaciones esquemáticas y sumarias” que se “forman por la práctica y para ella” y que reciben su evidencia y autoridad de las funciones sociales que cumplen (Bourdieu et al. 2008, 32). Estas *prenociones* son los *medios* de lo que Bourdieu denomina el trabajo de la representación: los agentes sociales no solo *habitan* un medio/mundo social, sino que trabajan incesantemente en la producción del medio que los contiene como sujetos socialmente significativos. En términos de Goldstein-Canguilhem: actualizan incesantemente estructuras subjetivas latentes con las que estabilizan normativamente el mundo de la vida. Es en este punto, donde la relación entre la *latencia histórica* por los cuales la *impresión* de un acontecimiento puede ser retenida durante décadas a la espera de descarga —propia de organismos biológicos con sistemas neuronales altamente desarrollados (Villacañas Berlanga 2016)— converge con el *perspectivismo experiencial* —que un mismo acontecimiento genere experiencias plurales y diferencie/identifique a aquellos agentes sociales que han vivido el acontecimiento de un modo semejante (i.e. una guerra civil)— en el diseño de una memoria inmunológica fragmentaria sobre la superficie de las identidades sociales.

El problema es el siguiente: si, por una parte, la inmunología política institucional permite que la población delegue en las instituciones la defensa bio-sociológica de la sociedad conforme a determinadas leyes, la crisis de las instituciones democráticas aumenta no solo el número de las demandas insatisfechas, sino también la autodefensa como respuesta adaptativa a la crisis institucional, y las probabilidades de la respuesta autoinmune aumentan. Por otra parte, si en las poblaciones humanas la *inmunología política masculina* (Coronel Tarancón 2019) codifica lo penetrante como una amenaza, las probabilidades de que las crisis institucionales favorezcan la actividad de las células de la extrema-derecha —grupos paramilitares de hombres, heterosexuales, agresivos y armados— aumentan también.

La pregunta es: ¿y si las instituciones sociales no solo jugasen un rol esencial en la satisfacción de demandas sino también en la no-satisfacción de demandas? ¿Y si la tolerancia pasase por la inhibición activa de demandas insatisfechas? Si juntamos el tándem Brown-Bourdieu y lo oponemos a Laclau se pone de manifiesto algo significativo: la espesura orgánica que Laclau excluye ontológicamente —que se corresponde con la *inmunología política social*— contiene elementos cuya activación/desactivación excede la capacidad retórica del



discurso para penetrar la singularidad biohistórica y biogeográfica de las historias locales, regionales, nacionales e internacionales.

Todo esto nos recuerda la anécdota que cuenta Craig Oliver en *Unleashing Demons: The Inside Story of Brexit* (2016): el que fuera director de comunicaciones de David Cameron recuerda por qué llegó a reconsiderar la celebración del referéndum del Brexit: «You could unleash demons of which ye know not [Podrías desencadenar demonios que no conoces]» (Oliver 2016). Los demonios no tardarían en aparecer. Al poco tiempo, *The Guardian* publicó un artículo con datos estadísticos del NPCC que mostraba que la semana anterior al referéndum los crímenes de odio en Inglaterra aumentaron un 58% respecto de las cifras registradas el año anterior (Travis 2016). El mismo fenómeno aconteció en los comienzos de la campaña presidencial de Donald Trump en relación con las poblaciones musulmanas en Estados Unidos. En paralelo a sus amenazas de deportar a tres millones de indocumentados, el FBI informaba que 2015 había registrado el mayor número de víctimas mortales por crímenes de odio desde los atentados de 2001, estando cerca de duplicar las cifras del año anterior: 178 en 2014, 301 en 2015 (Alonso 2016). En Hungría, país en el que, según un irónico partido de la oposición llamado “El partido del perro de las dos colas”, los habitantes ven más OVNIS que refugiados a lo largo de su vida, la construcción étnica del pueblo se erige sobre vayas y paramilitares voluntarios que utilizan las mismas pistolas que la policía húngara. Se convocó un referéndum sobre el cierre de las fronteras al que solo fue a votar el 42% de la población. Esto no impidió que Viktor Orban celebrase el resultado como una victoria. Por supuesto, ello no desencadenó el cierre de ningún banco: “por el futuro de nuestro niños, de nuestro estilo de vida, de nuestro modelo de familia y de nuestras raíces cristianas, tenemos derecho a elegir con quién vivir, a decidir la composición étnica de nuestro país”, declaró el mismo Viktor Orban que junto a Jobbik (Movimiento por una Hungría Mejor) ha dirigido el discurso político a la resistencia democrática frente a la “invasión masiva de inmigrantes” (Arbide Aza 2016).

¿Qué nos dice todo esto acerca de la relación de la inmunología política, el populismo y la democracia? Tal y como sucede con las reacciones alérgicas, la diferencia entre la inmunidad protectora y la autoinmunidad no radica tanto en el tipo de acción inmunológica como en el objetivo al que esta se dirige. Por esta razón no es un dato irrelevante que el auge de la extrema derecha se haya producido en épocas que no coinciden con el aumento de la presión migratoria o que, en el interior de la zona Schengen, muchas poblaciones hayan registrado aumentos del apoyo electoral a la extrema derecha aun cuando no eran sus territorios sino los territorios colindantes los que recibían la llegada de flujos migrantes: “la

falta de las fronteras interiores causa que «el problema de otro» se convierte fácilmente en "mi problema" (Podobnik et al. 2016).<sup>368</sup>

El problema está en el bucle de retroalimentación positiva entre *migraciones ilegales* (promovidas por el cambio climático y la destrucción de ecosistemas naturales que sustentan la vida de millones de seres humanos) y la existencia de mecanismos inmunológicos sociales e institucionales que sobredimensionan psicológica y simbólicamente la amenaza encarnada en la penetración de las fronteras. La prolongación temporal de este bucle es un proceso que garantiza el aumento de la violencia social contra las personas que *encarnen simbólicamente* la debilidad de unidades territoriales metafóricamente concebidas como identidades herméticas.

Es en este sentido que la codificación de lo penetrante como *amenazante per se*, constituye un elemento inmunológico-político central para entender el factor común antimigratorio de muchos de los nacionalismos o “populismos de derechas” que se diseminan en el interior del *milieu neoliberal mundial*. Por un lado, en el momento en que el neoliberalismo se constituye como razón abiótica que codifica toda decisión como acto egoísta hace imposible incorporar las dimensiones imprescindibles de la condición biótica: la posibilidad de empatizar desde el organismo con el desamparo, el miedo, el frío, el sufrimiento y la angustia del *otro* como causas no individuales de las migraciones. La competencia generalizada es incompatible con los lazos de solidaridad biológica y con la comprensión de las (posibles o reales) relaciones simbióticas derivadas de los flujos migratorios. En este sentido, no debe entenderse que el neoliberalismo contenga una razón xenófoba implícita. Lo crucial reside en identificar cómo el deterioro de la inmunidad democrática, históricamente pluralista y biopolítica, favorece tanto el odio social a los “competidores ilegales visibles” (aquellos que no juegan conforme a las reglas comunes) como la imposibilidad de dar una respuesta política-institucional a las demandas democráticas de justicia y seguridad social. Esto beneficia enormemente a la extrema-derecha: solo serán políticamente satisfechas aquellas demandas que no pongan en peligro la reproducción del capital en el horizonte de la competencia mundial.

---

<sup>368</sup> “En diciembre de 2016 Boris Podobnik, Marko Jusup y Eugene Stanley, vinculados a la Universidad de Boston, Rijeka (Croacia), a la universidad de Hokkaido (Japón) y de Luxemburgo, publicaron un estudio estadístico titulado “Predicting the rise of right-wing populism in response to unbalanced immigration”<sup>1</sup>, donde *unbalanced* hace referencia a los diferenciales entre frecuencia de entrada de inmigrantes y las frecuencias de la integración socioeconómica. Los autores comparan datos de Alemania, Austria, Francia, Dinamarca, Bélgica, Polonia, Suecia, Finlandia, Noruega, Ucrania, Italia y Grecia, y se preguntan, primero, si es posible predecir en qué circunstancias el populismo de derechas puede obtener el suficiente apoyo para producir cambios políticos y económicos drásticos, y segundo, si es predecible, tomando los efectos de la globalización como constante, un efecto dominó o reacción en cadena que reproduzca por contagio el populismo de derechas de varios países.” Coronel Tarancón 2019, 136.

Podemos comparar en este punto la suavidad de Europa frente a Hungría con la ferocidad de la unión económica contra Grecia: la demanda democrática de auditar la deuda griega en 2015 desencadenó la movilización de todos los mecanismos disciplinarios de la Troika que llevó al cierre de los bancos y a la limitación del crédito en cajeros en 60 euros diarios. En el mismo año, Hungría decide violar los acuerdos de libre circulación de personas en la zona Schengen para cerrar el paso a los inmigrantes. Por supuesto, sus bancos permanecieron abiertos y sus cajeros siguieron funcionando. La razón de este doble rasero es simple: mientras que la auditoría de la deuda podía generar un peligroso y contagioso antecedente democrático para las naciones más endeudadas de la Unión Europea, el desamparo institucional y existencial de las poblaciones migrantes no solo no perturbó al Banco Monetario Internacional, a la Comisión Europea y al Banco Central Europeo que conforman “La Troika”. La crisis migratoria que se agudizó en 2015 supuso un gran estímulo para la inversión en control aéreo y marítimo, armamento, radares, sensores y alambradas producidas por empresas como la francesa Thales, la italiana Leonardo o la europea Airbus. Una cifra: desde 2019 se han levantado más de 1000 kilómetros de muros terrestres, “el equivalente a seis muros de Berlín” (Masdeu 2019). El crecimiento del presupuesto de Frontex (Agencia Europea de Fronteras y Costas) entre 2005 y 2019 puede ofrecernos una imagen de la lógica implícita detrás del proceso: en 2005 contaba con un presupuesto de 19 millones de euros. En 2010, este presupuesto se ha ampliado un 1600% al alcanzar los 333 millones de euros (Bravo y Godira, 2019).

En efecto: si toda relación social es resignificada como una relación de competencia por recursos escasos, ¿es posible la solidaridad con las poblaciones que huyen de la miseria o de la guerra? Si no es posible la solidaridad con ellas, ¿es factible que las fuerzas políticas que defienden la solidaridad internacional y el cumplimiento estricto de los derechos humanos no sean caricaturizadas como “malos gestores”? Si se acepta que los derechos humanos son una inversión a fondo perdido y que los estados deben atraer inversiones extranjeras, aquellas políticas que pasen por encima de los derechos humanos serán finalmente *presentables* ante la opinión pública bajo el valor empresarial de la eficacia administrativa. Una vez más, no se trata de la destrucción de la inmunidad-política *per se*, sino de su *reubicación funcional* en el interior de la fisiología política neoliberal: un *medioambiente* conformado por la composición de los efectos de una reubicación funcional generalizada de los dispositivos de gobierno.

## 6.6. La fisiología política neoliberal: la incorporación del infinito.

En el capítulo 3, definimos la fisiología política como el marco teórico adecuado para una concepción extendida de la biopolítica. Esta *extensión de la biopolítica a la fisiología* implicaba ubicar al organismo humano como correlato necesario de los dispositivos de gobierno, la institución social como *órgano exosomático* en el que los organismos delegan funciones biológicas (inmunológicas, metabólicas y homeostáticas), y las interfaces de saber/poder al conjunto de estructuras praxeológicas y epistemológicas que mediaban la integración de los dos conjuntos anteriores. Así, el saber médico media la relación de los organismos con los hospitales para la delegación de los cuidados sanitarios, y los instrumentos jurídicos hacían posible la delegación de la seguridad en las fuerzas y los cuerpos de seguridad de un estado, por ejemplo. Conforme a esta comprensión ampliada y extendida de la biopolítica (inspirada en una genealogía de los factores bioantropológicos involucrados en la categoría foucaultiana de dispositivo) definimos la fisiología política del liberalismo por su capacidad de reorientar la inmunidad jurídica soberana y la geofísica de los dispositivos disciplinarios territoriales a favor de la *configuración del sistema circulatorio del mercado mundial* —el hecho de que este sistema circulatorio esté todavía a la base de la fisiología política neoliberal explica en gran medida su vulnerabilidad dinámica a la actual pandemia (COVID-19)—. En paralelo al desarrollo de los órganos exosomáticos industriales afirmamos que la *igualación jurídica* de los organismos proletarios y los organismos propietarios permitió la retención del gradiente característico de la fisiología política liberal: el desequilibrio estabilizado que hacía predecible la composición y descomposición rutinaria de los organismos en *células económicas productivas*, las empresas capitalistas.

En el capítulo 5 sobrevolvamos el conjunto de tensiones fisiológico-políticas desencadenadas por la emergencia y multiplicación de las células productivas capitalistas: el desarrollo de una biopolítica antiliberal vinculado al cooperativismo, al asociacionismo y al sindicalismo socialista, libertario y comunista cuya reactividad política y revolucionaria (posterior a 1917) facilitó la alianza del capital con la proliferación de células paramilitares que acabaron haciéndose con el control de los aparatos estatales territoriales y los dispositivos de gobierno de poblaciones, lo cual desencadenó la potencia del exterminio industrialmente ejecutado contra aquellas poblaciones que fueron definidas como *enemigos biológicos*. Más adelante, definimos el “eclipse de la biopolítica” como la prolongación de la defensa negativa de la vida biológica (el racismo de estado) en la defensa negativa de la libertad, por la cual la diseminación internacional del comunismo va a ser combatida *como si* se tratase de una enfermedad contagiosa pero, al mismo tiempo, *como si* dicha enfermedad no amenazase la

vida biológica, sino una *forma de vida* que encuentra en la libertad económica-abiótica su modo de diferenciarse antagónicamente con el programa comunista.

Nuestro trabajo concluye con la diagnosis fisiológico-política del neoliberalismo en continuidad con los apartados inmediatamente anteriores. Concretamente: analizaremos el momento abiótico —insensible a la finitud de la biosfera que envuelve su ejercicio— de la mutación inscrita en el dispositivo pastoral del neoliberalismo (6.6.1.); el tipo de crecimiento corporativo y multinacional facilitado por emergencia de dispositivos disciplinarios que, en vez de orientarse a la fijación anatómica de los cuerpos en empresas, van a permitir la composición y descomposición anatómica de las empresas que incorporan los cuerpos (6.6.2.). Por último, mostraremos la inscripción del crecimiento infinito que involucró el programa fisiológico liberal en el interior de los instrumentos, las tácticas y estrategias que facilitaron el crecimiento descontrolado de los mercados de derivados financieros hasta la crisis de 2008 (6.6.3.). Como veremos, la lógica del ajuste de estos tres grandes conjuntos de dispositivos (pastorado, disciplina, seguridad) refleja en tres niveles de organización tecnológica el mismo problema: la generalización del sujeto empresa y la instalación de un crecimiento ilimitado en el interior de los sujetos-empresa a expensas de la atmósfera, la geosfera y la biosfera que los contiene y padece como fenómenos socionaturales desbocados al encuentro catastrófico con factores limitantes.

#### 6.6.1. El pastorado neoliberal: la inmunidad de la célula abiótica.

Lo que me ha irritado de la dirección de la política en los últimos 30 años es que siempre ha sido hacia la sociedad colectivista. La gente se ha olvidado de la sociedad personal. Y dicen: ¿yo cuento, yo importo? A lo que la respuesta corta es, sí. Y por lo tanto, no es que yo me propusiera políticas económicas, sino que me propuse cambiar el enfoque, y cambiar la economía es el medio para cambiar ese enfoque. Si cambias el enfoque, realmente vas tras el corazón y el alma de la nación. La economía es el método; el objetivo es cambiar el corazón y el alma.

Margaret THATCHER, 1981.

De la entrevista de 1981 de Margaret Thatcher con Roland Butt (1981) se suele citar la frase “La economía es el método; el objetivo es cambiar el corazón y el alma” como uno de los mejores compendios del programa espiritual del neoliberalismo. Sin embargo, creemos que la dimensión pastoral del neoliberalismo se refleja con más nitidez en la pregunta a la que considera poder dar respuesta: *¿Acaso yo cuento? ¿Acaso yo importo?* Thatcher, que encarna la posibilidad de engarzar el tradicionalismo y la economía de mercado, deja entrever el tipo de

invisibilidad e insignificancia del individuo en la sociedad colectivista, pero en vez de buscar la protección de elementos socioantropológicos previos al industrialismo (ordoliberalismo), su objetivo es deshacerse completamente de los modelos del poder político que gobiernan a las sociedades humanas como si estas tuviesen algo *en común* más allá de sus intereses privados y su pertenencia a núcleos familiares. De este modo, el alma neoliberal quiere nacer mediante una operación que instituya como elemento común la no-pertenencia a ninguna comunidad público-estatal.

En el marco de nuestra investigación, ubicar al sujeto *neoliberal* como correlato de tecnologías de poder pastoral implica, en primer lugar —y en continuidad con Foucault—, caracterizar al neoliberalismo como prolongación de la lógica del totalizante e individualizante (*omnes et singulatim*). Para todas y cada una de las *personas-empresa* que conforman su grey de propietarios privados, este ofrece una forma de salvación sujeta a una verdad subjetiva (para sí) y objetiva (en sí) acerca del mundo. Como el cristianismo, el neoliberalismo ama la personalidad y la responsabilidad individuales. Es una técnica de gobierno que interpela a almas discretas y aisladas (individuos y familias) por su común responsabilidad diferencial frente a una misma verdad. Como el Dios de Chesterton en Ortodoxia, el amor neoliberal es una espada que al separar libera:

Es justamente aquí donde el Budismo está con el panteísmo moderno y con el inmanentismo. Y es justamente aquí donde el Cristianismo está con la humanidad, con la libertad y con el amor. El amor desea personalidad; por consiguiente el amor desea la división. El instinto del Cristianismo es alegrarse de que Dios haya quebrado el universo en pequeños trozos, porque son trozos vivientes. Su instinto es decir "que los niños se amen", más que decir a una persona grande que se ame a sí misma. Este es el abismo existente entre el Budismo y el Cristianismo (...) todas las filosofías modernas son cadenas que conectan y atan; el Cristianismo es una espada que separa y libera. Ninguna otra filosofía se refiere al regocijo de Dios por la división del universo en almas vivientes (Chesterton 1998, 76)

Pues bien, el neoliberalismo se alegra de que el Mercado haya quebrado el universo en pequeños trozos, pero estos ya no serán trozos *vivientes*, pues ya no forman parte de una comunidad religiosa ni de una comunidad biológica, sino de comunidades conformadas por células de interacción económica. Así, hasta el más miserable de los humanos podrá formar parte del espíritu neoliberal si acepta, frente a los becerros de oro del colectivismo (la clase, la raza y el género) que la responsabilidad de escapar de la miseria es suya, y solo suya: que podrá *hacerse a sí mismo* una vez que acepte que nada es imposible si se compromete con la revaloración del capital que encarna. La pregunta es ¿cómo logra el neoliberalismo conservar la universalidad del alma cristiana sin adquirir un gramo de la deuda que implica la coexistencia de la comunidad? ¿Cómo sustituir los compromisos comunitarios por lazos competitivos que solo juntan separando? Ese era el reto desde el

principio, dice Villacañas: “mediante un motivo expresamente económico producir el mismo sujeto que los puritanos alcanzaban desde un motivo religioso” (Villacañas Berlanga 2020, 113).<sup>369</sup> Como trataremos de mostrar, lo realmente peligroso de la célula neoliberal es el tipo de inmunidad que esta ejecuta para autoafirmarse: al rechazar toda forma de continuidad entre su existencia y otras existencias se vuelve *immune* y *resistente* a toda forma posible de gobierno biológico: cualquiera que limite el campo de la libertad individual por sus efectos ecopatológicos en los sistemas terrestres. Véase: la *communitas* neoliberal es el conjunto de los sujetos abióticos inmunizados frente a toda forma de comunidad que autorice a un poder político a subsumir a un individuo en un colectivo.

La forma del sujeto abiótico coincide en gran medida con lo que Nikolas Rose ha denominado el dispositivo de la personalidad privada (*personhood*) y que ha analizado en trabajos como *Inventing Ourselves* (Rose 1996), *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self* (Rose 1999) o *Powers of Freedom* (2006a). A través de estas obras el investigador británico analiza el desarrollo en paralelo de las tecnologías del yo con los dispositivos institucionales, psicológicos, farmacológicos y psicosomáticos que han acompañado el repliegue de la subjetividad al dispositivo a la “personalidad privada” a través del pensamiento. Pensar no es exactamente un acto voluntario, pero tampoco una esfera políticamente impermeable a las técnicas de gobierno indirecto que nos invitan a conducirnos de cierta manera *en nombre de la libertad* (Rose 2006a, 61). Esto traslada el problema de la vida a la producción de “formas de vida”, pero a unas formas de vida donde el peso de lo que Agamben denominaría el *Bíos* debe afirmarse hasta eclipsar toda forma orgánica de *Zoé*. En sus términos, la libertad como dispositivo de gobierno no se alinea en la libertad de elegir, sino en la producción de sujetos *obligados a ser libres* (*obliged to be free*). Este mandato de libertad individual se realiza a través de la diseminación de normas de conducta sobre las cuales la máxima autoridad recae en

---

<sup>369</sup> Según José Luis Villacañas Berlanga, la forma pastoral del liberalismo clásico enraizaba en la componente moral del sujeto de intercambio a través de la división de poderes formalizada en la filosofía kantiana. En sus términos: “Es incuestionable que la figura de Kant, que tanto interesó a Foucault, representó la variación última del poder pastoral en su disolución histórica creciente desde la Reforma; ya no se trataba de *omnes et singulatim ecclesial*, sino del régimen de diferenciación y personalización del cuidado de sí moral que ultimó las exigencias de particularización de la conciencia reformada y que sólo se avenía a ser omnes tras su crítico y libre consentimiento mediante la participación en la formación universal de la ley estatal, instituida como si él la hubiera formado. Cooperación desde la división, sin duda, pero no reunificación. La formación del resto profano del Estado se constituyó como el poder que garantizaba la paz y la libertad para que aquellas exigencias de autonomía moral, económica, cultural, estética y religiosa pudieran llevarse a cabo y pudieran volcarse en derecho y ley universal, en la medida en que fueran compatibles entre sí y brotaran de consensos libremente contráídos. Se diseñó así la división de poderes que subyace a la democracia liberal” (2020, 74). Desde esta óptica, lo que el advenimiento del pastorado neoliberal va a realizar es la transmutación del sujeto de intercambio (basado en la idea de igualdad) por el sujeto de competencia (basado en la desigualdad).

expertos conocedores de las mejores prácticas que en cada campo dan los mejores rendimientos competitivos:

Operan un régimen del yo en el que se considera que la personalidad competente depende del ejercicio continuo de la libertad, y en el que se alienta a la persona a comprender su vida, real o potencialmente, no en términos de destino o condición social, sino en términos de su éxito o fracaso a la hora de adquirir las aptitudes y tomar las decisiones para actualizarse. (Rose 2006a, 87; la traducción es nuestra)

Antes de avanzar en el análisis del sujeto neoliberal como correlato de técnicas de poder pastoral, debemos retomar dos ideas que nos permitan visibilizar las diferencias entre la fisiología política del liberalismo y su forma neoliberal: el concepto de vida de Canguilhem-Foucault que a nuestro juicio subyace a todo dispositivo foucaultiano —inclusive el pastoral—, implica a su vez una discontinuidad de los organismos biológicos sobre el *milieu discursivo*. Lo único que puede hacer formar parte de un *omnes* no es el ser en sí, sino las *interfaces* por las cuales actuamos *como si* habitáramos un mundo compartido. En este sentido, la interfaz neoliberal actúa sobre el “como si” del conjunto de acciones visibles: productoras de imágenes en las que el sujeto se ve siendo visto; productoras de los circuitos dentro de los cuales el sujeto se ve obligado a actualizar incesantemente sus aptitudes para la competencia social.

En el neoliberalismo, no existe igualdad ni identidad que no se inscriba en un régimen de competencia diferenciada, contable y evaluable. Su *libertad abiótica* radica en el derecho inalienable a *socializar competitivamente* desde su singularidad irreductible y, por tanto, no subsumible a ningún mandato de socialización sujeto a colectivos. Entre otras cosas, esta es la razón por la que el sujeto neoliberal percibe tanto en la sanidad pública como en el ecologismo contemporáneo (y también en el Estado de bienestar que media en la protección de la vida de las poblaciones) la actualidad de totalitarismos posibles o totalitarismos incipientes encubiertos: la producción biopolítica de una salud o de un mundo común que sirviese como coartada a la violación de derechos individuales privados e inalienables.<sup>370</sup>

---

<sup>370</sup> La actual crisis pandémica del COVID-19 ha puesto de manifiesto la *americanización* global del rechazo a la aplicación biopolítica del modelo de la peste, basado en el confinamiento de las poblaciones en sus casas. Frente a aquellas partes de la población que aceptaron la ejecución biopolítica, científica y disciplinaria del confinamiento, muchas personas en Estados Unidos, Brasil y España se han manifestado en contra de estas medidas en defensa de la libertad individual y en contra de las políticas colectivistas. En este caso se ha hecho patente el significado concreto de lo que aquí denominamos libertad abiótica: algo que por principio escapa a la prerrogativa jurídica de la defensa de la vida y que, por ende, no puede ser limitada ni sujeta *legítimamente* por la forma del estado que conserva la prerrogativa de biopolítica de imponer la protección de la vida sobre el derecho individual privado. Nuestro distanciamiento con la teoría biopolítica de Agamben, quien no dudó una semana en publicar: “La invención de una epidemia” Agamben 2020 Allí Agamben vio la afirmación de lo normal en la excepción: la tendencia del estado de excepción como paradigma normal del gobierno. Pasados los meses hemos podido confirmar que lo excepcional de esta crisis ha sido el pronunciamiento de los



Es en este punto donde debemos profundizar en el concepto de *individualidad* adecuado a la razón neoliberal: ¿en qué medida y sentido se afirma que el sujeto neoliberal es un individuo? Tal y como vimos a través de la teoría del capital humano de Becker y Schultz, el *yo neoliberal* (agente inversor de sí y maximizador de satisfacciones) es, ante todo, un agente relacional: es el yo productor y consumidor de las satisfacciones que genera el tiempo invertido en sus acciones. Por ello, *strictu sensu*, solo tiene pleno sentido afirmar que el neoliberalismo es una forma de “individualismo” bajo la condición de captar cómo el neoliberalismo hace de la relación consigo, de la autopoiesis y del cuidado de sí una forma de ser *autosexual*. Un sujeto *plusmarquista* que goza la maximización incesante de su rendimiento como resultado de las acciones que invierte en sí mismo. Donde el liberalismo requería de un Otro para el intercambio homosexual de valores económicos (dado que la mujer no era concebida como *igual* en la esfera del comercio, el goce del hacer negocios era una esfera privada de los hombres), el sujeto neoliberal encuentra el goce en la relación dual consigo. Este problema ha sido perfectamente captado por Laval y Dardot al relacionarlo a partir de los objetivos del *management* moderno:

Las nuevas técnicas de la «empresa de sí» alcanzan, sin duda, el colmo de la alienación al pretender suprimir todo sentimiento de alienación: obedecer al propio deseo y al Otro que habla en voz baja dentro de un mismo, todo es lo mismo. El *management* moderno es en este sentido un gobierno «lacaniano»: el deseo del sujeto es el deseo del Otro. (Laval y Dardot 2013, 332)

Más que no entregarse a nadie, el *ego neoliberal* es pura entrega a sí mismo una vez el sí mismo se disocia en fuente y fondo de inversión de acciones contables. Todo un mercado de aplicaciones móviles (*apps*) dependen de esta voluntad de autoevaluación continua de los propios límites. Lo mismo sucede cuando se inscribe la célula neoliberal en un organismo social empresarial que, en este caso, opera como envoltura o *medioambiente empresarial* que recoge los efectos de la performance competitiva de la célula singular. El sujeto neoliberal es el resultado de una operación medioambiental que inscribe en el sujeto la responsabilidad de la autoevaluación continua como *prueba* de su compromiso ético con la empresa que lo acoge. En este marco, la evaluación continua no solo debe ser aceptada, sino que debe ser deseada para mostrar que los objetivos de la empresa (pública o privada) son los objetivos del propio sujeto: “Esta medición del rendimiento —señalan Laval y Dardot— se ha convertido en la tecnología elemental de las relaciones de poder en los servicios públicos, verdadera «obsesión

---

dispositivos biopolíticos del estado en contra y *a pesar de* sus efectos negativos para la normalidad circulatoria del neoliberalismo. La vida que permanecía silenciosamente oculta en los cauces de su mercantilización cotidiana, se pronuncia patológicamente y revela una vulnerabilidad biológica que hasta entonces había sido exitosamente administrada o marginada. Revela también la diferencia entre la tradición biopolítica europea y el darwinismo anarcocapitalista de los Estados Unidos de Bolsonaro o de Trump.

de control» de los agentes, fuente de una burocratización y de una inflación normativa considerables” (Laval y Dardot 2013, 318). El objetivo principal: “conseguir que el evaluado produzca las normas que servirán para juzgarlo” (Laval y Dardot 2013, 319). Para ello es imprescindible la producción de atmósferas competitivas que muestren el compromiso psicológico y emocional de cada agente con su propio rendimiento. En este sentido el *en sí* y el *para sí* convergen: el comportamiento visible es el reflejo inmediato de un compromiso invisible. Dicho simplemente: no hay una verdad interior y otra exterior. La ascesis del rendimiento empresarial de sí y para sí: “tiene como punto de llegada la *identificación* del sujeto con la empresa, debe producir lo que hemos llamado (...) la implicación total” (Laval y Dardot 2013, 342).

Se trata de una feroz vuelta de tuerca a lo que Marx denominó el fetichismo de la mercancía: las relaciones sociales ya no se limitan a refractar las relaciones entre mercancías; ahora el sujeto encarna directa, activa y conscientemente el rol social de la mercancía como forma de maximizar motivacionalmente el valor del capital humano que encarna. En este cosmos de mercantilización los objetos cobran agencia y se disuelve la diferencia entre *subjetivación* y *objetivación*; entre la *actividad* y la *creatividad*; entre el *arte de producir* y la *producción de arte*. Esto último se acentúa en las ciudades que han erradicado geográficamente el tejido industrial de sus metabolismos urbanos. Así lo refleja la polémica desatada por Richard Florida en *The Rise of Creative Class* (2003), donde se constata el viraje gentrificador de los centros urbanos para la captación del capital humano creativo allí donde la competencia productiva clásica se transfigura en creatividad competitiva. Florida, desde una genuina óptica neoliberal, señala a la proliferación del talento, la tecnología y la tolerancia como las tres “Tés” que orientan la transformación medioambiental del cosmopolitismo urbano mundial (Florida 2003, 36). Jaime Peck ubica esta mutación en la categoría de *creative liberties*, y destaca la peculiar influencia de la tesis de Florida en políticas públicas: “La receta [en el original: script] de las ciudades creativas ha encontrado, constituido e inscrito a un público cívico más amplio para los proyectos *new-age* de revitalización urbana” (Peck 2014, 194; la traducción es nuestra).

El arrastre de las políticas públicas al juego del capital humano verifica la lucidez de un elemento importante ya identificado por Foucault en 1979: el modo en que el neoliberalismo instituye la competencia como régimen de veridicción de la acción gubernamental. En sus términos: “La forma general del mercado se convierte en un instrumento, una herramienta de discriminación en el debate con la administración” (Foucault 2009b, 246). Esto abre una

grieta profunda en la relación entre el sujeto liberal y el neoliberal dentro del juego del sujeto, el objeto y la verdad:

Mientras el siglo XIX había buscado establecer, frente a la acción gubernamental y contra su desmesura, una especie de jurisdicción administrativa que permitía calibrar la acción del poder público en términos de derecho, ahora tenemos una especie de tribunal económico que pretende calibrar la acción del gobierno desde el punto de vista estricto de la economía y el mercado (Foucault 2009b, 246).

En la década de 1980 y 1990 este traslado del campo de veridicción tendrá efectos inmunológicos concretos en la esfera laboral. El asalto a las instituciones y asociaciones colegiales y/o gremiales que hacían posible la autorregulación profesional. De aquí en adelante, no serán las personas que comparten un conocimiento especializado sino las evaluaciones de los consumidores quienes puedan decir la verdad acerca de cualquier oficio, ya sea este el derecho, la medicina o la religión. Como ha señalado Guy Standing:

Ese asalto contra la autorregulación profesional formaba parte de la agenda neoliberal. Milton Friedman —arquitecto del monetarismo que fue junto a Friedrich Hayek— el economista más influyente entre los que orientaban a Margaret Thatcher, Ronald Reagan y Augusto Pinochet— se dio a conocer en 1945 con una tesis doctoral contra los colegios de médicos (Friedman y Kuznets, 1945). Los neoliberales querían regulaciones que bloquearan toda posibilidad de opinión y acción colectiva. Las asociaciones profesionales ocupaban un lugar muy alto en su lista de adversarios a batir. (Standing 2013, 72)

La tarea consistía en hacer de la competencia y de la eficacia competitiva el *principal escenario* de la veridicción gubernamental. Para ello, era preciso aniquilar aquellos organismos sociales que no hubieran nacido de la competencia y para la competencia. Desde este enfoque un *lobby empresarial* que se pronuncie en la misma dirección que un *lobby colegial o profesional* (no empresarial) no genera las interferencias que el segundo sí genera: el capital invertido en un grupo de interés avala la legitimidad de la presión ejercida, mientras que el segundo, al haberse formado contra la competencia, generaría inevitables tendencias monopolísticas. “Los colegios profesionales y otras instituciones parecidas se vieron sujetos a reglas *antitrust*” (Standing 2013, 72). La razón era simple: la fuente de todo valor radica en que atraiga inversiones. Si es en la economía, capital económico. Si es en las redes sociales, *followers*. Si es en el ámbito académico, *citaciones*. Si es en las ciudades, grandes ferias internacionales de innovación tecnológica. Si es en el mercado de noticias, *clicks* que denoten la inversión de atención. Si es en la medicina, *pacientes* que hayan podido elegir a su médico. Si es en una aplicación de encuentros sexuales, *matches*. En todos los casos, cada mercado debe tener la posibilidad de verificar a través del *rating* su propia performance en el mercado; y cada agente

—ya sea a través de incentivos, como en el caso de la hostelería— debe dejar un rastro público y *visible* de su propio rendimiento.<sup>371</sup>

Todo ello constituye lo que Rodrigo Castro Orellana ha calificado como “monetarización de la existencia”: la autoadministración de la vida trasladada al interior de horizontes de contabilidad exhaustiva regida por el mandato de la libertad: —“Esta tecnología de sí, que se expresa en las demandas de «hazte cargo de ti mismo», «gestiónate» o «aprende a venderte»” (Castro Orellana 2010, 77). En la medida en que la revalorización del capital humano encarnado depende del acceso tanto físico como virtual a los espacios de revalorización, el neoliberalismo desdibuja las diferencias entre lo pastoral y lo disciplinario. Para el proletariado, el par hambre-salario era verdad suficiente como para acudir al puesto de trabajo. Para el precariado que habita una jornada laboral sin afuera definido, la búsqueda de jornada laboral es parte del trabajo: frente a la amenaza del desempleo, el precariado debe trabajar para encontrar el lugar en que su capital humano sea capitalizable; de no encontrarlo, debe seguir formándolo hasta que lo sea. Esta es la razón por la que, si bien la *célula productiva liberal* se formaba en la jornada laboral, el organismo humano se ve obligado a encarnar su condición de célula neoliberal en franjas horarias móviles, intermitentes, difusas o ininterrumpidas durante periodos de tiempo indefinido.

Sobre esta confusión se instala el dispositivo del *management* (como variante pastoral por su inscripción en las prácticas propias/impropias); como *arte* de la administración de empresas y del capital temporal que todos tenemos desde que despertamos hasta que nos acostamos. Éste “se basa en una ilusión del control contable de los efectos de la acción” (Laval y Dardot 2013, 319). Como señalaría Bob Aubrey y Bruno Tilliette en *Savoir Faire Savoir* (1991), una de las claves del *management* reside en el tipo de relación entre conocimiento, universalidad y experiencia que produce: la empresa no solo tiene un saber hacer, sino un saber acerca de cómo se hace el saber, de ahí su universalidad y transversalidad extrapolable a cualquier esfera social. Esta es la razón por la que las “mejores prácticas” —textos sagrados del *saber hacer* neoliberal— pueden concebirse como el destilado universal de las experiencias particulares en el mundo de la empresa. Como han señalado Philip Mirowsky y Wendy Brown, las mejores prácticas serían como el refinado universal del *buen management*. Y nada

---

<sup>371</sup> “Ya no nos encontramos frente a las viejas disciplinas que se dedicaban, mediante la coacción, a amaestrar los cuerpos y doblegar los espíritus para hacerlos más dóciles, metodología institucional que desde hace mucho tiempo se encuentra en crisis. Se trata de gobernar a un ser cuya subjetividad debe estar implicada en la actividad que se requiere que lleve a cabo. (Laval y Dardot 2013, 331)

como estas mejores prácticas para ilustrar la metástasis de la búsqueda de la maximización del beneficio a través de una realidad exhaustivamente mercantilizada. ¿Por qué no invertir en recuerdos felices de nuestros hijos? “Por un precio, [La consultaría Family/360] proporciona mejores prácticas hechas a la medida para ayudar a los padres a «crear recuerdos familiares más positivos para [sus] hijos»” (Brown 2016, 181; Mirowski 2014, 112). Si en la Grecia clásica un familiar sin enterrar bien valía una tragedia, *meanwhile* en el mundo neoliberal: “Una asociación independiente de funerarias organiza una competencia de mejores prácticas en la funerarias, cuyo ganador recibe un iPad Air” (Brown 2016, 181).

Frente a todo este repertorio de neoliberalismos profanos, ¿es posible afirmar que todavía resta en el mundo neoliberal algo sagrado? La respuesta, a nuestro juicio, puede reparar en el significado de Niké o Nike: diosa griega de la victoria que hoy representa el logo de la mayor corporación deportiva mundial. No es arriesgado afirmar que en el interior de una sociedad competitiva la esencia de la competencia no puede deducirse de la sociedad misma, razón por la cual contiene un elemento trascendente que escapa al orden social que constituye. Se entiende que la forma de goce sublimada por el neoliberalismo sea el de un *ethos deportivo*: *impossible is nothing* no solo es el slogan publicitario de una de las marcas más famosas ni el símbolo que han portado sobre su cuerpo grandes iconos del deporte mundial como Michael Jordan (Baloncesto); Rafael Nadal, Serena Williams, Roger Federer (Tenis); Cristiano Ronaldo, Ronaldinho, Neymar, Didier Drogba, Zlatan Ibrahimović (Fútbol). Todos estos apóstoles de la victoria (que han sustituido la cruz de Cristo por el ala de Niké) son presentados por los televisores ante una buena porción de la población mundial (y sus niños) como testimonio vivo de un milagro y como portadores de un evangelio, *Impossible is nothing*. De esta palabra se colige una enseñanza: solo es imposible lo que creas imposible. Y de esta enseñanza un mandamiento: *no te rendirás jamás; la salvación está reservada para quienes no se rinden nunca*. La fe neoliberal se prueba en una actitud que debe publicitarse: concebir todo límite como obstáculo, y todo obstáculo en un reto.<sup>372</sup> Esto converge con uno de los argumentos centrales desplegados por Villacañas Berlanga en *Neoliberalismo como teología política* (2020). Cuando afirma que el *ethos deportivo* y aspiracional es uno de los caracteres específicos del dispositivo pastoral neoliberal:

Aquí teología hace referencia a la racionalización exclusiva que parte de un único motivo elevado a tema central de la existencia. Para ello, resultaba imprescindible afinar y aplicar a la vida personal los elementos psíquicos que motivan al deportista en general a enrolarse en una carrera sin fin por

<sup>372</sup> Los cuerpos asimilan el dispositivo gimnástico y aprenden a no ser capaces de tolerar un cuerpo que visibiliza la ausencia de un compromiso ético con el propio cuerpo. Los batidos de proteínas superan a los de frutas: en cualquier ciudad del mundo los gimnasios están repletos de feligreses. Sobre la relación del neoliberalismo con el dispositivo *gimnasio* y *fitness* véase: Costa 2008; Rodríguez 2012.

superar récords y metas. Por supuesto, ese elemento psíquico fundamental es el goce. (Villacañas Berlanga 2020, 109)

A juicio del autor, mediante esta propuesta teológica —hacer de la competencia un dispositivo del goce ilimitado de sí—, el neoliberalismo entroncaría su promesa de salvación con su darwinismo social-empresarial de ascendiente hayekiana, completando la fusión de su dimensión biopolítica y económica. Ahora bien, donde Villacañas habla de una “economobiopolítica”<sup>373</sup> nosotros afirmamos y defendemos la relevancia conceptual del modo en que el neoliberalismo prolonga el eclipse de la biopolítica como razón abiótica; y cómo el dispositivo pastoral del neoliberalismo necesita retener esta matriz abiótica para ubicar un principio maligno en movimientos como el feminismo y el ecologismo contemporáneos: aquellos que quieren situar la defensa de la *vida común* en el centro de la agenda política internacional. Por supuesto que el neoliberalismo dispone de una tecnología para el gobierno de las poblaciones, pero estas poblaciones empresariales ya no se inscriben en la vida biológica. Esta idea según la cual el correlato histórico-orgánico del neoliberalismo es la célula abiótica se soporta en el hecho de que las *interfaces neoliberales* ya no se correlacionan con ninguna suerte de mundo natural, y su competencia solo es naturalista bajo el presupuesto de identificar lo natural con la realidad no politizable. Esto es lo que problematiza, a nuestro juicio, alinear el neoliberalismo de Hayek con el darwinismo-social. Aunque sin duda hace pasar la *veracidad del proceso evolutivo* por el éxito competitivo en un mercado cristalizado como una suerte de segunda naturaleza realizada o reificada como primera, su repliegue en la comprensión psicológica del agente económico y en los modelos matemático-probabilísticos basados en la confluencia de decisiones racionales incorpora una diferencia crucial entre Herbert Spencer y la línea de pensamiento de Robbins (contra Marshall) y Hayek (contra Keynes). En H. Spencer, el proceso económico se sitúa sobre los cauces del evolucionismo biológico con miras a la naturalización del individualismo competitivo contra aquellos modelos bio-económicos que amparaban la protección social de los pobres. Para Hayek, sin embargo, hablar de una *libertad* sin carga biológica era fundamental para oponerse a la bioeconomía keynesiana, la cual no era contraria ni a la

---

<sup>373</sup> “Con ello se cumple la reducción de biopolítica a economobiopolítica, ya que la noción de vida aquí está sobrepasada y sobredeterminada por los dispositivos de acogida que la economobiopolítica pueda generar, convirtiendo al ser humano en un cyborg mejor adaptado al sufrimiento de una crisis permanente estabilizada como naturaleza. (...) “Con esto tenemos activado de nuevo lo que parecía que habíamos dejado atrás en los mundos de la vida atravesados por la cultura, el darwinismo económico que muestra la íntima conexión entre la dimensión biopolítica y económica. De este modo, un éxito y un fracaso sin remisión se introduce en nuestro mundo natural de la vida tecnificado y virtualizado, y a ese tipo de éxito y fracaso que se produce en la economobiopolítica es a lo que llamamos vidas precarias”. Villacañas Berlanga 2020, 150.

propiedad privada ni al libre mercado. El antinaturalismo de Hayek que se hace evidente en un pasaje de *Law, Legislation and Liberty: The Political Order of a Free People*. Concretamente, en la contraposición de una naturaleza instintiva patente en los primeros grupos humanos y una libertad que se concibe no como fruto de la evolución natural, sino de la evolución o progreso civilizatorio: “El hombre no se ha desarrollado en libertad. La libertad es un artefacto de la civilización. La libertad fue posible gracias a la evolución gradual de la disciplina de la civilización, que es al mismo tiempo la disciplina de la libertad.” (Hayek 1979, 163).

Con todo, merece la pena reparar en el organismo humano que subyace a la reificación gubernamental de personalidades aisladas y privadas, *sujetadas* por los imperativos de la obligación de elegir en todos los campos y hacerse responsables de los riesgos derivados, conduce al territorio silencioso pero farmacológica y psicológicamente contable de las patologías mentales. Si bien la distribución de las enfermedades refleja en buena medida las desigualdades intra y extraterritoriales de nuestras sociedades (Wilkinson 1996), el aumento del consumo de antidepresivos no es sino la “cara b” de lo que por otro sitio se refleja como un aumento exponencial del consumo de cocaína, sin duda la sustancia neoliberal por excelencia. La activación masiva de las neuronas generadoras de dopamina, neurotransmisor vinculado al placer, a la atención y a la hiperactividad motora como “recompensa” a las conductas exitosas con miras a su repetición. En este sentido el cuarto capítulo del trabajo de Melvin Burke, *Estudios críticos del neoliberalismo*, titulado “Drogas ilícitas” nos ofrece datos relevantes: en Estados Unidos, entre 1975 y 1992, “los usuarios de cocaína aumentaron de 2,5 millones a 5,5 millones”, mientras que en el mismo periodo “el consumo de marihuana rebaja de 27 millones a 10 millones” (Burke 2001, 351). El principio es simple: la demanda social de motivación presiona medioambientalmente la oferta orgánica de la dopamina encargada de generarla, de la misma manera que el significado social de la frustración y el desempleo crónico presiona en contra de quienes tratan de huir de la adicción. Es decir: el organismo que habita bajo el sujeto neoliberal es un organismo psico-dependiente de una constante estimulación motivacional.

La retórica del vencedor y el ganador se desliza fácilmente de la competición al juego, a la adrenalina de las variables y a la cooperación patrocinadora del mundo deportivo con el mundo de las apuestas. El lado oscuro del amor por el juego y la apuesta es, por supuesto, la ludopatía —icono psicopatológico del sujeto neoliberal— como simulacro de control frente al azar y los riesgos. En España, el fenómeno se hizo patente en 2015, año en que se registra el aumento de un 30% de casos de ludopatía. La desregulación y la flexibilización de las reglas del juego en internet en 2014 permitió la legalización del uso de “bonos gratuitos” para

empezar a jugar y de los “slots” (tragaperras online): “Si en 2012 las cantidades jugadas eran 2.727 millones, en 2014 se jugaron más de 6.546 millones, según datos de la Dirección General de Ordenación del Juego” (Gutiérrez 2015). La adicción al juego de riesgo, caracteriza la forma de vida del sujeto que ve en la competición un valor superior a lo que pueda resultar de ella. Tal y como ha escrito Enrique de Rodrigo en *Neoliberalismo y otras patologías de la normalidad*:

Sirva esta analogía: a un ludópata no le interesa tanto el premio obtenido —si es que consigue alguno—, lo que le engancha, le emociona o le excita es el juego por el juego, vivir por y para el juego. Lo importante es que el medio se convierte en un fin: competición autotélica guiada por una irrefrenable ambición y un afán de dominio que superan cualquier tipo de horizonte. (Rodrigo 2015, 344)

En este sentido, resulta difícil precisar qué colectivo conforman los llamados “perdedores del capitalismo” en la era neoliberal. Esto presupone la ligazón inmediata entre la derrota y el resentimiento semejante a la que se puede percibir en la obra de Baumann *La posmodernidad y sus descontentos* (Bauman 2001). Lo que manifiesta la ludopatía crónica del sujeto neoliberal es que uno no pierde hasta que no reconoce que ha perdido. Si ha arriesgado su dinero real y lo ha perdido, siempre puede seguir apostando con sus deudas. Por ello creemos que la figura del perdedor no llega a captar lo que repugna —en el sentido de deja fuera de sí— el neoliberalismo. A nuestro juicio, no sería el perdedor de la competencia, sino el perdedor que se acepta como perdedor y deja de competir o comienza a competir desde colectivos, rechazando tanto su agencia como su responsabilidad individual para la gestión privada de su malestar.

El gesto de la rendición —*impossible is something*— da cabida a lo inhumano en la teología atlética del neoliberalismo. En términos de Pablo López Álvarez: “El mandamiento de la actividad ilimitada atraviesa todas las escalas de la dominación, desde el plano de gobierno supranacional al del individuo. En cada caso, se trata de vencer el estancamiento, la lentitud, los estados graves o inerciales” (2019, 130). Lo inhumano del pobre ya no sería la pobreza, sino su resignación individual a la pobreza o su politización colectiva. No se trata simplemente de fobia a la pobreza. Este concepto no explica lo que distingue a la épica del pobre luchador de la fobia que la sociedad dirige a todo aquel que encarna una u otra forma de rendición: la gordofobia como rendición frente al deber del ejercicio continuo; el infantilismo con el que se trata a quienes politizan los conflictos en busca de soluciones colectivas; la confusión de adicciones sociopatológicas como el alcoholismo o la drogodependencia con faltas morales como la dejadez o la falta de fuerza de voluntad.



Tampoco explica el silencio y el tabú frente al elefante pandémico en la habitación neoliberal: el suicidio. Ese silenciado fenómeno global tan eclipsado por la connotación del “fracaso” que inscribe en el entorno (¿cómo no nos dimos cuenta?) como por la homicida resignificación cultural de los trastornos psiquiátricos y la depresión como cuestiones dependientes de la actitud con la que se confronte la vida. Del *impossible is nothing* al *impossible was everything* hay una pequeña línea, pero esa pequeña línea nos recuerda que la soledad absoluta es el envés más tenebroso y autoinmune del ensimismamiento del sujeto neoliberal en sí mismo, para sí mismo y, sobre todo (y hasta el final): contra sí mismo.

#### 6.6.2. La disciplina en el metabolismo socio-empresarial: la subcontratación disciplinaria.

Nike es el modelo de la empresa global moderna: produce en 33 países y vende en todo el mundo, utilizando métodos organizativos modernos, cultura corporativa, antisindicalismo. Nike garantiza unos 23.000 empleos directos, pero la mayoría, entre 4000.000 y medio millón de personas son subcontratados. Las empresas subcontratadas con las que trabaja a menudo tienen más de veinte mil trabajadores, y producen también para otros como Adidas. (Campaña Ropa Limpia 1999, 115)

Tanto el pastorado cristiano como el pastorado neoliberal se mueven en el orden de lo visible, por ello hemos vinculado a la *publicidad* y a la visibilidad el *milieu* que comprende el ethos competitivo (el *impossible is nothing* como verdad acerca del sujeto y del mundo) del neoliberalismo. La oferta teológica, simbólica e imaginal que Nike *ofrece* desde una lógica deportiva y espectacular no coincide con el flujo de cuerpos físicos que Nike produce y ordena desde las sombras de las fábricas en que se cosen sus zapatillas y camisetas. Este desajuste entre lo visible y lo invisible constituye uno de los rasgos específicos del ajuste espacial de los dispositivos de gobierno neoliberal: el gobierno de las imágenes debe dejar a la sombra el modo de gobierno de una buena parte de los cuerpos físicos. Dicho de otro modo: es preciso mantener una inmensa parte del proceso sociometabólico del neoliberalismo en la sombras. Bajo estos mantos, Slavoj Žižek nos advierte bien al recordarnos que hablar de la desaparición de la clase obrera es algo parecido a una ilusión óptica propia de los metabolismos urbanos en los que desembocan los productos manufacturados en otros territorios

En la percepción ideológica del Primer Mundo de hoy, el trabajo mismo (la labor manual en tanto opuesta a la actividad de producción cultural «simbólica»), y no el sexo, aparece como el sitio de indecencia obscena a ser ocultado del ojo público. Una tradición que se remonta al *Rheingold* de Wagner y a *Metrópolis* de Lang, tradición en la que el proceso productivo tiene lugar bajo tierra, en cuevas oscuras, hoy culmina en la «invisibilidad» e los millones de obreros anónimos que trabajan en condiciones infrahumanas en las fábricas del Tercer Mundo desde los Gulags chinos o

indonesios hasta las líneas de ensamble en Brasil—Occidente puede permitirse el lujo de hablar de «la clase obrera en desaparición». (Žižek 2004, 125)

En cualquier caso, nuestro objetivo solo consiste parcialmente en sacar a la luz del texto lo que la razón neoliberal ubica en las fábricas del metabolismo social mundial. Lo que queremos poner de manifiesto es que la disciplina neoliberal se sitúa sobre la liberal para desplegar una tecnología de gobierno anatómico de segundo orden: si la anatomopolítica de la disciplina fabril se inscribe en los cuerpos físicos, la anatomía de la disciplina neoliberal se inscribe en la anatomía de las empresas locales, nacionales e internacionales. Se trata de una *anatomopolítica del cuerpo empresarial*. —“Ya no se trata de insertarlo en una cuadrícula de producción —un tiempo, un lugar, una retribución— y de adaptar a la máquina su memoria muscular, sino de colocarlo a la altura del no-tiempo de las transacciones inmateriales” (López Álvarez 2019, 131)—. Si el sueño de la disciplina estatal era la composición armónica de un Leviatán mecánico territorial; el sueño de la disciplina neoliberal supraestatal es la composición armónica de leviatanes empresariales transnacionales, flexibles, capaces de adaptarse rápidamente a las nuevas condiciones del mercado global.

Si nos preguntamos cómo compone y descompone moléculas sociales físicas el neoliberalismo debemos interrogar cómo compone (fusiona) y descompone (escisiones) las empresas a las que los cuerpos podrán más tarde acoplarse anatómicamente. En este sentido Guy Standing es quizás quien mejor alumbra la relación entre la *flexibilidad del mercado laboral* (propiedad mecánica) y la dinámica metabólica como capacidad de componer (fusiones) y descomponer (fisiones) incesantemente la anatomía organizativa empresas:

Un aspecto de la globalización que ha traído menos atención pero que ha contribuido particularmente el aumento del precariado es la conversión de las propias empresas en mercancías que se compran y venden mediante fusiones y adquisiciones. Aunque estas hayan formado parte desde siempre del capitalismo, solían ser bastante raras. El frenesí con el que se comercia ahora con las empresas, dividiéndolas y reuniéndolas y reuniendo de nuevo diversas fracciones es una característica del capitalismo global, que ha entregado la propiedad de las empresas en proporción creciente a accionistas extranjeros organizados en fondos privados de inversión y de pensiones. (Standing 2013, 58)

La *flexibilización* debe ser comprendida como un proyecto de ajuste normativo que lleva consigo el modelo detector de las rigideces que el imperativo de la flexibilidad percibe y valora como desvíos a corregir. Por ejemplo: salarios inflexibles, derechos y contratos laborales inflexibles, horarios inflexibles, periodos vacacionales inflexibles, marcos jurídicos inflexibles... En todos los casos, lo *inflexible* es la marca física del tejido no-adaptativo al medioambiente neoliberal *par excellence*. Todo ello apunta a un umbral histórico concreto que

consideramos no ha sido todavía identificado en el corpus de las investigaciones sobre el neoliberalismo. Llamémoslo, si se quiere, el umbral de la disciplina abiótica.

Tras el surgimiento y auge de lo que Guy Standing ha llamado *Chindia* —para nombrar el volumen de la fuerza laboral China e India (Standing 2013, 56)—, el mercado laboral mundial triplicó la mano de obra disponible en treinta años.<sup>374</sup> El auge de la *flexibilidad laboral* surge como respuesta al diferencial entre los pesados estados europeos y los contorsionistas estados asiáticos. Los bajos salarios en países como China e India generaron una presión a la baja en el mercado laboral mundial. Una vez más, el gradiente *campo-ciudad* fue aprovechado para absorber ingentes cantidades de mano de obra barata. Standing narra el caso icónico de «Foxconn City», auténtica capital de la fabricación electrónica bajo la disciplina neoliberal:

Foxconn, el mayor fabricante mundial de la industria electrónica, representa concentradamente la connivencia de las multinacionales con los abusos en los parques industriales que han surgido en China. (...) con sus fábricas de 15 pisos dedicadas cada una de ellas a un cliente, tales como Apple, Dell, HP, Nintendo y Sony. Foxconn City creció mediante una estrategia de contratación de los inmigrantes rurales a la ciudad por salarios ridículamente bajos, con la expectativa de un relevo laboral anual del 30-40 por 100 a medida que se iban quemando sucesivas promociones. (Standing 2013, 57)

Las huelgas encubiertas y las oleadas de suicidios en Foxconn, cuenta Standing, obligaron a subir salarios, lo que obligó también a reducir las ayudas al alojamiento y, entre otras cosas, a rodear sus edificios con redes, literalmente: “para recoger a la gente que saltara desde la azotea” (Standing 2013, 58). Para el momento en que las noticias llegaron a Silicon Valley, inmensas fortunas se habían generado gracias a una disminución de los costes con las que ninguna pequeña empresa ha podido competir. La cadena de reacciones sociometabólicas es sencilla: el abaratamiento de la mano de obra propulsó la *deslocalización* (dentro de la empresa) y la *subcontratación* (a otras empresas), el abaratamiento del despido (que flexibiliza las empresas) y la contratación temporal (que sustituye la necesidad del despido por la no renovación). Todo ello ha derivado en uno de los rasgos característicos de los ecosistemas empresariales mundiales: la *homogeneización*. “Durante años las revistas especializadas estaban llenas de artículos sobre las «variedades del capitalismo» nacionales. Ahora todas ellas se están fusionando en un único híbrido global, más cercano al modelo anglosajón de sociedad anónima por acciones que al alemán” (Standing 2013, 59).

---

<sup>374</sup> “Antes de la globalización, los mercados laborales de las economías abiertas a la inversión y al comercio exterior contaban con alrededor de mil millones de trabajadores o personas en busca de trabajo (Freeman 2005). En 2000 la mano de obra disponible en esos países había aumentado hasta mil quinientos millones de personas. Para entonces China, India y el ex bloque soviético se habían incorporado a la economía global, añadiendo otros mil quinientos millones de trabajadores. Así pues, la oferta de trabajo en la economía globalizada ha triplicado en poco más de tres décadas” Standing 2013, 56.

Diversos estudios han analizado la *disciplina neoliberal* en continuidad con una serie de fenómenos muy diversos que han ayudado a enriquecer el campo de los estudios disciplinarios en la sociología urbana de las ciudades neoliberales. Ejemplos de estas investigaciones pueden encontrarse en el concepto de “panóptico electrónico” de Diana Gordon (Gordon 1987); en *Gouverner la misère* de Giovanna Procacci (1993), donde se registra la reubicación de la disciplina francesa en la década de 1980; en *Punishing the Poor. The neoliberal government of social insecurity*, de Loïc Wacquant (2009), donde se nos muestra el análisis de tres grandes tácticas gubernamentales (asistencialismo, medicalización y penalización) como rasgos contemporáneos del gobierno de la inseguridad social o en *Disciplining the poor*, de Joe Soss, Richard Fording y Sanford Schram (Soss et al. 2011) que prolonga esta línea analítica acentuando la dimensión racial del Estado paternalista estadounidense, entre otros. Sin embargo, uno de los rasgos que comparten muchos de estos estudios es la búsqueda del gobierno de los cuerpos pobres *por detrás* o *por debajo* —como si fuese su verdad camuflada u oculta— de la *interfaz empresarial* del neoliberalismo. Nuestro argumento —que insiste en la caracterización abiótica de la razón neoliberal tanto en su matriz pastoral, disciplinaria y de seguridad— consiste en ubicar la disciplina del neoliberalismo como un mecanismo de gobierno que se inscribe en la anatomía o morfología de las empresas para garantizar su “mutabilidad acelerada” a las variaciones del medioambiente neoliberal y, de este modo, generar *organismos multicelulares cooperativos mediante la disposición disciplinaria y normativa de la cooperación empresarial*.

Tomaremos como caso de estudio la industria textil por ser, a nuestro juicio, la que mejor ilustra las formas de crecimiento empresarial exponencial sostenido sobre el sistemático presupuesto de la inexistencia de cuerpos humanos vivientes en el interior de las empresas que subcontratan.

Comencemos recordando que la industria textil es la segunda más contaminante del mundo después del petróleo y la primera emisora de colorantes (Cortazar Martínez et al. 2014). Esta ilustra adecuadamente el significado de la disciplina neoliberal en la llamada segunda globalización (1975-2008) por su dependencia de la deslocalización y la subcontratación como modelos relacionales disciplinarios con miras a la producción de macro-organismos cooperativos que pueden llegar a involucrar, desde el diseño hasta la venta pasando por la producción, el transporte y la distribución, la acción sincronizada de cientos de miles de cuerpos en todo el mundo. Por ejemplo, en 1998, cuando ya era el primer fabricante mundial de ropa y calzado deportivo, la firma Nike anunció que dejaría de contratar a niños en Asia. ¿Habían descubierto que había vida humana detrás de sus

gigantescas ganancias? ¿Decidieron poner fin a los suplicios del trabajo infantil? No: descubrieron los potenciales riesgos de desoír las críticas a la marca por violar derechos humanos: la célebre “publicidad negativa” sugería que el espíritu de la competitividad encarnado en sus zapatillas resultaba incompatible con la ventaja competitiva de la esclavitud infantil.

En un artículo del periodista Javier del Pino publicado en *El País* se recuerda la injusticia que a juicio de Phil Knight la opinión pública había cometido contra su persona: “«He sido retratado como el villano —dijo Knight—, como el dueño de una empresa que ha pasado por encima de los derechos humanos para conseguir beneficios».” Añadió que otras marcas hacían lo mismo. A finales de los noventa, el coste de un par de zapatillas (!) en Estados Unidos era el equivalente al salario *mensual* de 150 trabajadores indonesios:

Nike paga a sus empleados en las fábricas de Indonesia un dólar al mes (150 pesetas) y 1,60 dólares (240 pesetas) al mes a los trabajadores de China y Vietnam. Los últimos modelos de zapatillas deportivas que Nike ha sacado al mercado de EE UU se venden a 150 dólares (22.500 pesetas), es decir, el sueldo de un mes de 150 trabajadores de Nike en Indonesia. La compañía tiene unos ingresos anuales de más de 1,3 billones de pesetas. (del Pino 1998)

En un pequeño pero valioso trabajo periodístico de Pedro Fresco, “El negocio textil y los más ricos del mundo” (2017), el autor nos señala algo importante: el hombre más rico de España, Amancio Ortega<sup>375</sup> (propietario de Inditex) se dedica a la textil. Phil Knight (dueño de Nike) que ostentaba el puesto 24 de los más ricos del mundo (confesó no haber visitado jamás una de sus fábricas en Indonesia) se dedica a la textil. El hombre más rico de Suecia (que comparte territorio con la gigantesca IKEA), Stephen Persson (propietario de H&M) se dedica a la textil. El hombre más rico de Japón (país de muchas de las más poderosas empresas automovilísticas), Tadashi Yanai (dueño de la cadena Uniqlo) se dedica a la textil. Cabe preguntarse, ¿qué tiene la industria textil que la ha transformado en un sector tan lucrativo para la concentración del capital en pocas manos? Para el caso de Inditex, la administración de empresas que se enseña y ensaya en las universidades (Aldámiz-Echevarría Sanfeliu 2014) destaca los siguientes ingredientes distintivos: 1) la *integración vertical* que le

---

<sup>375</sup> Pedro Fresco nos ofrece algunas cifras que no deben pasar desapercibidas: “Amancio Ortega tiene una fortuna de 67 mil millones de dólares según la lista Forbes (datos de febrero de 2017), siendo con diferencia el más rico de España, y no sólo eso, es que su hija Sandra es la segunda más rica de España. Por compararla con países de nuestro entorno, esta fortuna es casi el doble que la de la persona más rica de Francia (Liliane Bettencourt, la dueña de L’oreal, 36 mil millones), y casi el triple que los más ricos de Alemania (los hermanos dueños de Lidl, 26 mil millones entre ambos) o el de Italia (la dueña de Nutella, 22 mil millones). Todos estos otros millonarios, además, son herederos de imperios empresariales creados por sus ascendentes, que no es el caso de Ortega.” Fresco 2017.

permite controlar las distintas fases del proceso sociometabólico del proceso productivo;<sup>376</sup> 2) la táctica *Just in time* para la renovación incesante del stock que rompió desde sus comienzos con la tardanza de los suministros; 3) el enfoque al cliente que sitúa ojos en las calles, las discotecas y los epicentros de la moda mundial para saber lo que el cliente quiere, en vez de confiar en el genio del diseñador para decirle a la gente cómo debe vestir y 4) la diversificación en distintas marcas y mercados.

Entre las críticas anticapitalistas y los apologetas del neofeudalismo laboral, hay una parte que no se debe pasar por alto: a diferencia del fordismo, que revolucionó los modelos de cooperación fabril, la supervivencia de la empresa neoliberal no solo depende de la máxima rentabilización del capital corporal, sino que depende de la máxima adaptabilidad/flexibilidad de su morfología logístico-mercantil para adquirir la máxima resiliencia ante las rapidísimas variaciones del mercado en que se compete. Como un organismo con grandes reflejos para generar nuevas normas vitales (mutar), la estructura de Inditex distingue una estructura verticalmente integrada y cientos de organismos productivos-satélite con los que mantiene una relación de *simbiosis asimétrica* integrada en las tecnologías *omnes et singulatim*. Es decir: Inditex depende de todos sus proveedores, pero no de cada uno, pero *cada proveedor* depende de Inditex para salvarse en el orden de la competencia mundial. Una vez más, esto subyace al concepto clave: la *producción flexible*.

La ventaja competitiva de Inditex reside en la producción flexible. La perfecta sincronización que hay entre los procesos de producción y de distribución, permite que la oferta pueda adaptarse rápidamente a los grandes cambios que se producen en la demanda. Ésta es una de las principales características que diferencian Inditex de otras cadenas textiles. (Aldámiz-Echevarría Sanfeliu 2014, 9)

Cuando hablamos de la flexibilidad de una empresa capaz de adecuar rápidamente su producción a las fluctuaciones de la demanda, ¿de qué articulaciones, músculos, huesos y tendones estamos hablando? Una vez más, la diferencia entre el cuerpo numérico de las empresas y los cuerpos humanos se pone de manifiesto: que los segundos quiebren, no significa que quiebre la empresa matriz: hablamos de tejidos ontológicamente diferenciados. En este sentido la matriz abiótica de la disciplina neoliberal se concentra en el cuerpo de las empresas como *verdaderas portadoras del proceso evolutivo tras los umbrales de la modernidad abiótica*, y la subordinación de la adaptación de la normatividad biológica a la adaptación normativa de los ecosistemas empresariales.

---

<sup>376</sup> La integración vertical: “Consiste en la agrupación dentro de la misma empresa de varios procesos productivos consecutivos, aunque tecnológicamente separables, necesarios para la producción de un bien (...) diseño, manufactura, logística y distribución en tiendas propias” Aldámiz-Echevarría Sanfeliu 2014.

Pongamos un ejemplo concreto (crudo, pero clarificador en extremo) del modo en que los organismos vivos habitan este orden empresarial global: 24 de abril de 201, Bangladesh. Un edificio de ocho plantas se desploma con 5.000 cuerpos en su interior, en su mayoría mujeres. Mueren 1.130 y más de 2500 sufren heridas, traumas psicológicos y amputaciones que incapacitarán a muchas de ellas para trabajar. Muchas de estas trabajadoras no habrán terminado hoy de pagar la deuda contraída por los tratamientos.<sup>377</sup> A partir de este incidente, el concepto de *talleres miseria* se populariza para definir el inmenso e invisible tejido productivo de proveedores que emplean trabajo semiesclavo para satisfacer la demanda de los gigantes de la industria textil. Muchos de ellos —incluido Inditex, Desigual o Mango (Sánchez y Sánchez 2018)— sigue sin facilitar a los órganos de transparencia internacional su lista de proveedores. El problema sigue siendo el mismo: los sobrecostos no-competitivos en los que incurre quien invierte para garantizar en el cumplimiento de los derechos humanos. En segundo lugar, es preciso resaltar la particular simbiosis entre la textil y el sistema patriarcal para acceder al capital humano (los conocimientos de costura heredados de generación en generación por las vías de la costumbre) encarnado tradicionalmente en el cuerpo de millones de mujeres. En muchas ocasiones, estas pueden ser subcontratadas como proveedoras sin salir de su casa, rasgo central del trabajo de las mujeres en la España rural en las décadas de 1980 y 1990 (Baylina y García-Ramón 1998).<sup>378</sup>

Como sabemos, Foucault escribió *Vigilar y Castigar* en 1975 y analizó la emergencia de las tecnologías disciplinarias del siglo XVIII y XIX. El pensador francés tenía en mente el cuestionamiento del capitalismo fordista que había sido social y laboralmente repugnado en 1968, no el tejido productivo de trabajo posfordista caracterizado por la deslocalización, la subcontratación y la flexibilización de los mercados laborales. Si Foucault asoció la disciplina al esquema del panóptico, ¿cómo denominar a los panópticos invisibles a las sociedades? ¿Cómo señalar a la invisibilidad de grandes campos de visibilidad laboral? A nuestro juicio, la respuesta pasa por diferenciar la *disciplina abiótica anatomo-empresarial* (que compone y descompone empresas integrando el capital humano al conjunto total de costos/beneficios) de la *disciplina anatomo-política* que describe los dispositivos de composición/descomposición

---

<sup>377</sup> “Cinco años después del derrumbe la mitad de las trabajadoras que salieron heridas de los escombros siguen sin poder trabajar, según ActionAid. Las que no perdieron para siempre un brazo o una pierna -lo que las convirtió en inservibles a ojos de los empleadores- sufren todavía secuelas de un desastre que destruyó sus vidas. Las cirugías y amputaciones dieron paso a rehabilitaciones físicas y psicológicas para afrontar los traumas provocados. El dinero de la compensación que les dieron se evaporó con los costes de tratamientos médicos y hoy la palabra que más repiten las afectadas es 'deuda'” Olazábal 2018.

<sup>378</sup> Argentina dispone de un Registro Nacional de Artesanos Textiles en el que constan 6.585 mujeres y 349 hombres (0,05%). ReNATRA 2020.

de cuerpos físicos para la formación de células cooperativas productivas. Sobre el plano de la disciplina abiótica, la clave está en el tipo de relación de disciplina productiva y contable que favorece la subcontratación. De este modo, cabría llamar *subcontratación disciplinaria* al tipo de contrato que replica entre empresas el esquema que Foucault analizó para los cuerpos (visibilidad, autovigilancia, despliegue espacial de mecanismos de evaluación y corrección), y cuyo efecto es una dinámica de composición/descomposición empresarial que permite a la empresa disciplinaria (o “empresa matriz”) absorber el *valor añadido* del rendimiento de cooperativas dóciles de la misma forma que la disciplina liberal absorbía energía fisiológica. En términos generales, la subcontratación disciplinaria es un modo de ensamblaje anatómico de conglomerados de empresas que requiere un alto nivel logístico, informático y de ingeniería contable que haga posible la cooperación sin interferencias, duplicidades ni pérdidas de valor.

Podemos verificar el modo en que esta subcontratación disciplinaria constituyó un rasgo esencial del desarrollo del imperio textil Inditex, y cómo a su vez ésta constituye uno de los rasgos elementales de lo que se ha venido a denominar régimen de trabajo posfordista. Tal y como señala el informe *El sector textil y de la confección* (2005), elaborado por María del Vallejo Fernández Sanz y Estefanía Rodríguez González, el ecosistema económico presenta dos tipos de organismos empresariales de cuyas interacciones va a depender la estabilización del crecimiento sostenido: por una parte, “un grupo mayoritario de pequeñas y medianas empresas y de cooperativas (que suponen un 90% aproximadamente) que trabajan sobre todo como subcontratas elaborando la confección de las piezas de ropa de vestir, configurando la base del modelo productivo sectorial”, y por otra, “un grupo reducido de grandes empresas, protagonistas del empuje del sector que principalmente abren el camino en los diferentes mercados, tanto nacionales como internacionales. (Fernández Sanz, María del Vallejo y Rodríguez González 2005, 18). El gran crecimiento del sector, explican las autoras, se explica por varias razones:

Una de ellas es la perspicacia y la iniciativa demostrada por un pequeño grupo de empresas que consiguieron elaborar un producto de calidad, con una marca basada en el diseño e innovación, y colocarlo en los principales mercados nacionales e internacionales. Otra razón es la consolidación de un tejido productivo que subministra básicamente mano de obra para la fabricación de un volumen creciente de producción, conformando la industria auxiliar del sector. Toda esta red es posible gracias a los importantes avances en el transporte y en la logística, elementos muy importantes para comprender el funcionamiento de la estructura del sector. (Fernández Sanz, María del Vallejo y Rodríguez González 2005, 18).

Amplíemos la imagen para radiografiar la relación disciplinaria: ¿qué caracteriza la relación con las cooperativas? En términos de proceso bioantropológico, una vez más la clave está



en la *disociación material-modelo*: la empresa pone el modelo, la cooperativa la mano de obra que realiza el modelo en las telas. De aquí que la *falsificación* de ropa donde la calidad de los materiales puede ser idéntica a la “original” constituye uno de los grandes retos de la platónica disciplina empresarial del neoliberalismo: vigilar y castigar a las empresas que copien la copia de la copia; vigilar que el propietario de la “idea del modelo original” (probablemente copiada de una cultura o imagen sin derechos patentados) reivindique su derecho de autenticidad sobre lo uno que subyace a lo múltiple. En la *fake-globalization*, escribe Hisao Hung-Chang, la falsificación se descubre a sí misma como forma de resistencia o reapropiación de las realidades capturadas por los logos (Chang Hsiao-hung 2004).

Junto al trabajo elaborado por la Campaña Ropa Limpia, titulado *Des haciendo la madeja. Testimonios sobre la explotación laboral en el sector textil* (1999), podemos servirnos de los testimonios en primera persona de María Graña, expropietaria de un taller textil y Pilar Rodríguez, exsocio de una cooperativa textil, ofrecidos al revelador programa Salvados, emitido por el canal televisivo La Sexta en febrero de 2016. Dirigido y presentado Jordi Évole, *Fashion Victims* (2016) nos ofrece entrevistas que tienen el valor de salvar la distancia entre Galicia y Camboya. A partir de estos documentos es posible extraer ocho ingredientes característicos de la disciplina neoliberal que se dieron en la relación matriz-cooperativa en la que se han basado las grandes empresas multinacionales textiles como Inditex, Nike, Adidas o Levis: 1. *Endeudamiento previo*: la compra de la maquinaria del taller caía del lado de las cooperativas bajo promesa de trabajo y ventas garantizadas. 2. *Informalidad contractual*: una buena parte de las exigencias a las cooperativas son verbales, no escritas.<sup>379</sup> 3. *Exclusividad*: exigencia verbal de trabajar en exclusiva para la misma empresa matriz (P. Rodríguez: “No les gustaba. Te amenazaban. Cuando se trabaja para nosotros es para nosotros.”). 4. *Flexibilidad*: bajo demanda, la cooperativa debía estar en condiciones de duplicar su productividad de un día para otro (María Graña: “cuando tenías la capacidad de hacer 100 pantalones, ellos te pedían 200”). 5. *Amenazas encubiertas*: el no cumplimiento de las exigencias de flexibilidad dejaba entrever la suspensión del empleo y el desamparo económico frente a las posibles deudas contraídas. 6. *Jornadas laborales indefinidas*: la adaptación a la demanda tiene por condición la flexibilidad horaria autoimpuesta. 7. *Responsabilidad delegada*: la

---

<sup>379</sup> María Graña, Inditex: “No había absolutamente ningún contrato entre lo que era Zara y lo que era la cooperativa” (Évole 2016); Rafiqul Islam Sujon, *One Young* (subcontrata de Nike en Dhaka): “En vez de los 27 días de vacaciones oficiales, en realidad se ofrecen menos. Y las horas de trabajo deberían haber sido como máximo 60 (48 normales y 12 de extra), pero estábamos obligados a trabajar 80 horas a las emana. Además no estábamos contratados, no teníamos seguro de trabajo y no se nos permitía sindicarnos.” (Campaña Ropa Limpia 1999, 116-117).

responsabilidad legal, psicológica y social respecto de la relación de explotación con la mano de obra cae sobre la propietaria de las cooperativas (María Graña: “Cerraba el taller textil o explotaba a mis trabajadoras”) o en la dirección de las subcontratas, pero nunca en la empresa matriz que se limita a “generar empleo”. 8. *Antisindicalismo*: la asociación de los obreros para la demanda de mejoras en sus condiciones laborales ha sido formalmente indefinida e informalmente perseguida:

[Rafiqul Islam Sujan, extrabajador de YounOne, empresa subcontratada por Nike] Como no tenemos derecho a la actividad sindical, para presentar demandas sobre las irregularidades, el 14 de junio de 1997, los obreros de YoungOne hicieron llegar a los responsables 11 peticiones. Tras repetidas demandas, la dirección no sólo no actuó sino que empezó a intimidarnos de varias maneras. Por ejemplo, el 10 de julio de 1997, dos obreros, Jashim y Shubo, fueron determinadetenidos por la policía. Durante esa temporada también se imputaron falsos cargos a 41 obreros. La situación se hizo más tensa. Pedimos que soltaran a los dos trabajadores, que los cargos contra los 41 fueran retirados y que se tuvieran en cuenta nuestras 11 demandas. En lugar de escuchar nuestras quejas, el 11 de julio de 1997 la dirección nos sacó de sus edificios con la ayuda de la policía. Al día siguiente fui a trabajar, pero la fábrica estaba cerrada: estábamos despedidos. (Campaña Ropa Limpia 1999, 116)

En la actualidad, países como Vietnam, Myanmar, Bangladés, Indonesia, Camboya o Tailandia han irrumpido con muchísima fuerza mostrándose capaces de seducir al capital extranjero con salarios más competitivos que los de China, movilizando un volumen de energía humana inimaginable en territorios europeos. En algunos de estos países más de un 10% de la población activa (como en Indonesia: 12%) se dedica a la industria textil. Hablamos, por tanto, no de pequeñas cooperativas sino de miles de fábricas con millones de empleados *sujetos* a la misma disciplina competitiva como *proceso material* que sostiene el flujo de imágenes que en nutre la ética comercial y publicitaria del rendimiento ilimitado. La moda de las prendas de un solo uso (que tiene menos de diez años) se adapta al estilo de vida de millones de *Instagramers* obligados a ofrecer una imagen nueva de sí mismos cada día. En este sentido, como ha defendido Jerónimo Montero, es imposible desvincular la moda neoliberal del crecimiento de talleres clandestinos en el núcleo urbano de las ciudades (Montero 2012). Los productos químicos y microplásticos empleados por la industria se infiltran en los ríos y desembocan en el mar ofreciéndonos una de las imágenes más icónica del Antropoceno. El testimonio es ofrecido por María Almazán (Évole 2016), encargada durante años de revisar las fábricas en Camboya y Bangladés: “He visto ríos de pueblos del color de moda de la temporada del vaquero de Occidente”

### 6.6.3. Seguridad y homeostasis neoliberal: la institución de la metástasis financiera.

Hay que elaborar una nueva economía política de la naturaleza que incluya una reconfiguración radical de la vida cotidiana y de la urbanización, así como de las relaciones sociales, los sistemas de producción y los dispositivos institucionales dominantes (Harvey 2013, 199)

En su célebre trabajo de 2010, *El enigma del capital*, David Harvey se sirve de una metáfora orgánica que rescata la genuina y esquinada matriz fisiológica del pensamiento marxista con un objetivo que excede el campo de lo retórico: entender la dinámica circulatoria de los flujos del capital no es un pasatiempo teórico, sino una tarea biomédica urgente:

El capital es el flujo vital que nutre el cuerpo político de todas las sociedades que llamamos capitalistas, llegando a veces como un goteo y otras como una inundación, hasta el último rincón del mundo habitado. Gracias a ese flujo adquirimos quienes vivimos bajo el capitalismo nuestro pan cotidiano, así como nuestras viviendas, automóviles, teléfonos móviles, camisas, zapatos y todos los demás artículos necesarios para mantener nuestra vida diaria cotidiana. (...) Si se ve frenado o, peor aún, si se interrumpe o bloquea, nos encontraremos con una crisis del capitalismo en la que la vida cotidiana no puede proseguir de la forma acostumbrada (Harvey, 2013, p. 5)

Salvando que el capital no es solo un flujo *vital* —sino también una geografía de infraestructuras y una atmósfera de visibilidades relacionales— cabe destacar lo siguiente: Harvey, que sabe que los primeros modelos económicos eran ya *mímesis* de los modelos circulatorios (y que solo más tarde se matematizan), conserva el mismo espíritu positivista proclive a la demarcación del conocimiento científico frente a otros sucedáneos literarios, y nos remite a su tocayo del siglo XVII para hacer inteligible la racionalidad médica —al igual que en Marx: fisiológica— que debe orientar la crítica de la economía política:

Se suele presentar a mi tocayo del siglo XVII William Harvey (...) como la primera persona que mostró correcta y sistemáticamente cómo circula la sangre por el cuerpo humano. En aquellos estudios se basó la ciencia médica para explicar cómo los infartos de miocardio y otras dolencias podían perjudicar seriamente, cuando no bloquear, la fuerza vital del cuerpo humano. Cuando la sangre deja de fluir, el cuerpo muere. Nuestros conocimientos médicos actuales son, por supuesto, mucho más precisos y completos de lo que Harvey pudiera haber imaginado, pero todavía se basan en sólidos descubrimientos que realizó. (...) *Si conseguimos una mejor comprensión de los trastornos y desastres a que nos vemos expuestos, podríamos comenzar a saber qué hacer para evitarlos o remediarlos.* (Harvey 2013, 6)

El problema de la metáfora de Harvey es que al identificar el capital con la sangre cierra una distancia que es preciso no cerrar sobre el plano de la identidad para hacer valer la importancia de las diferencias. Precisamente, para que sea posible *comparar* los éxitos de la circulación sanguínea con los fenómenos que caracterizan los dispositivos circulatorios de

un capital que ya no es *bioeconómico*, tal y como todavía sucedía con el liberalismo, sino abiótico: un container que transporta la mercancía que una tienda debe vender para no cerrar es perfectamente asimilable al glóbulo rojo que transporta sangre oxigenada hacia la célula que necesita adenosín trifosfatos (ATPs) para no descomponerse. Sin embargo, veremos, afirmar esta identidad sin más reparo podría deslizarse subrepticamente una idea absolutamente equívoca: que la homeostasis a la que sirve el sistema circulatorio de un organismo vivo es *semejante* a la homeostasis de la fisiología política neoliberal. Dicho de otro modo: que la disposición de los ajustes homeostáticos de un organismo (y los fascinantes equilibrios biológicos que estos permiten) son comparables a la labor regulatoria de órganos sociales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el Banco Central Europeo o la Organización Mundial del Comercio. Todos ellos son *organismos reguladores* del capital, pero su labor dista mucho de *biomimetizar* el funcionamiento de los sistemas homeostáticos biológicos. Como guardianes de la competitividad y la deuda moral, y como médicos aseguradores de la economía abiótica del siglo XXI, estos órganos sociales mundiales trabajan todos los días para garantizar la salud de aquello que en términos biofísicos es análogo al cáncer: el crecimiento ilimitado.

La dependencia entre la sangre y la salud del organismo humano es bien conocida, por ejemplo, para permitir que el oxígeno llegue a través de la sangre a la totalidad del organismo.<sup>380</sup> Para que la irrigación sanguínea se produzca sin turbulencias (lo que sucede cuando se estrecha una arteria), es preciso entre otras muchas cosas que el oxígeno (aprovechable) y el dióxido (no aprovechable) para la misma función circulen por circuitos diferenciados (venas y arterias pulmonares). En el momento en que la respiración transmite dióxido de carbono a la sangre el ser humano se “intoxica” en distintos grados de afección, que pueden derivar en dificultades para respirar (apnea), náuseas, vómitos e incluso la muerte cuando el dióxido consigue desplazar al oxígeno en el interior de los alveolos. De manera muy simplificada, así es como la sangre oxigena al organismo al regarlo. A la sangre con alto contenido en dióxido o con *toxinas* (que no aporta los suficientes nutrientes a las células) se

---

<sup>380</sup> Mediante la inspiración, el aire atraviesa las fosas nasales, la laringe, la faringe y la tráquea—en el proceso, han sido eliminados gran parte de las partículas sólidas y calentado— hasta llegar por sus ramificaciones (bronquios que se subdividen en bronquiolos) a los alveolos, donde sucede el intercambio de gases en contacto con los capilares sanguíneos. A través de la hemoglobina, los alveolos recogen la molécula de dióxido de carbono de la sangre. Cuando la hemoglobina se libera del dióxido recoge a su vez la molécula de oxígeno que pasa a la sangre y es bombeado por el corazón a través de las arterias (donde la sangre circula a gran velocidad) y los capilares (vías finas donde la sangre circula con menor velocidad) que comunican con los tejidos. En contacto con los tejidos, el oxígeno permite producir moléculas de ATP que consumen las células para actuar.

la denomina coloquialmente *sangre sucia* por su toxicidad: arrastra aquello que cuando se acumula o no se elimina se transforma en poderoso agente causal de enfermedades.

Podría decirse que las ciudades humanas con la construcción de los alcantarillados modernos lograron evitar las tan frecuentes epidemias vinculadas a la mezcla del agua potable con las *aguas sucias*. De hecho, la epidemiología moderna nació frente a las observaciones de John Snow frente a las epidemias de cólera producidas por la filtración de aguas sucias en pozos de agua potable (Cerdeña Lorca 2007). Es evidente: todo metabolismo *incorpora* y *excreta*, lo cual exige el ajuste fisiológico de procesos simultáneos en circuitos diferenciados (boca y ano; sístole y diástole). Pues bien: si algo caracteriza a las finanzas que preceden al *crash financiero* de 2008 (y que todavía siguen siendo las nuestras) es el no haber resuelto para los flujos de capital lo que las ciudades ya resolvieron con el agua y los organismos con la distinción de venas y arterias: la *necesidad metabólica* de separar los flujos de valor y disvalor en canales diferenciados.

Esa es quizás la imagen más precisa de las implicaciones biopolíticas profundas del Antropo-capitaloceno: la indistinción creciente de lo que permite la reproducción biológica con aquello que la intoxica. Ríos con colorantes, plantaciones con metales pesados, atmósferas intoxicadas, cultivos con insecticidas cancerígenos y sistemas económicos que normalizan la circulación mixtificada del activo económico y el tóxicos. En general: la victoria de la entropía sobre los mecanismos productores de neguentropía.

Todavía están muy presentes los efectos catastróficos de la última Gran Intoxicación financiera: la crisis de 2008 o del *Lehmann Brothers*, el que fuera el cuarto banco de inversión más importante de Estados Unidos. Su hundimiento estuvo directamente asociado a la llamada crisis de las hipotecas *subprime*. Aunque la crisis (y el impago de las hipotecas) fue rápidamente atribuida a razones culturales como la falta de frugalidad cultural (gente que “vivió por encima de sus posibilidades”), lo cierto es que lo que explica que muchas personas se hipotecaran se explica por la insistencia de los bancos en mostrar que de hecho dicho endeudamiento *sí estaba dentro de las posibilidades* del sistema económico financiero.

En este punto fue fundamental el rol desempeñado por los inversores y en el poder adquirido por las agencias de calificación crediticia como *Moody's Investor Service*, *Standard & Poor's* y *Fitch Group* (Verona Martel y José Juan 2011; Ryan 2012). Como las demás, *Standard & Poor's*: se encargó de calificar como saludables/seguros (productos financieros de mínimo riesgo: AAA) productos financieros a los que habían adquirido más de 100.000

entidades, fondos de inversión y de pensiones.<sup>381</sup> Más tarde, los datos ocultos de esta gigantesca aseguradora revelaron que la probabilidad de impago de las inversiones calificadas como seguras era unas doscientas veces superior al riesgo que les atribuyeron en un primer momento (Adelson 2010). No por casualidad esta crisis ha sido denominada posteriormente, y en varios idiomas, crisis de las hipotecas “basura”: también en los océanos virtuales de las finanzas internacionales existían continentes de basura. También en el mundo virtual su identificación fue *post festum*, *pestum* (después del festín, lo fétido): muchos agentes sabían que la mancha crecía pero se limitaron a reconocer que se toparon demasiado tarde con ella como para poder gestionar su decrecimiento.

El mismo problema es señalado por David Harvey: “El núcleo del problema era la montaña de títulos «tóxicos» respaldados por hipotecas en posesión de los bancos o vendidos a inversores ingenuos del mundo entero” (Harvey 2013, 8). Productos financieros que fueron diseminados e ingeridos por más de cien mil entidades o células empresariales multicelulares no podían ser expulsados de su metabolismo contable o numérico (que la ganancia de la inversión sea mayor a la inversión). Las empresas que no pudieron vomitar a tiempo y aquellas que fueron utilizadas como depósitos residuales murieron, literalmente, por intoxicación financiera. El filósofo y economista liberal francés Guy Sorman diagnostica este fenómeno con la misma metáfora; sin embargo, su diagnóstico contiene una disonancia sintomática de la paradójica forma de razonar del neoliberalismo: al mismo tiempo que se vale de una metáfora biológica para pensar la economía (toxicológica), asocia el crecimiento que facilitaron los títulos financieros como sinónimo de *progreso humano generalizado* sin sospechar un solo segundo acerca de la dimensión oncológica asociada biológicamente al crecimiento ilimitado:

Algunos financistas creativos dispersaron en el mercado una píldora milagrosa, los “derivados”. Su principal virtud: repartir indefinidamente los riesgos del crédito; esa repartición entre una gran cantidad de ahorristas autoriza créditos que, sin ello, parecerían demasiado arriesgados. Gracias a esos productos derivados, combinados con la economía de mercado y con la libertad de intercambios, la economía mundial progresó un 5% anual en estos últimos diez años. Millones de empresas nuevas y de posibilidades de acceso a la propiedad en países ricos y pobres fueron financiadas así. No podrían haber existido sin la titulización. (...)

---

<sup>381</sup> Según la crónica presentada por Sandro Pozzi, periodista económico, el 16 de septiembre de 2008: “La lista de acreedores presentada ayer por el banco está encabezada por los japoneses Aozora Bank, con un crédito de 463 millones de dólares (unos 330 millones de euros), y Mizuho (con 382 millones de dólares). Citigroup y New York Bank Mellon figuran como los principales fiduciarios de los bonistas, a los que Lehman debe unos 155.000 millones de dólares. Tanto sus bonos como sus acciones y otras deudas están enormemente esparcidos entre unas 100.000 entidades (se cita a BNP Paribas, Lloyds Bank, Shinsei Bank y el Sumitomo Mitsubishi Banking), fondos de inversión y de pensiones. Ayer mismo, Fortis y Dexia cifraron en 500 millones de euros cada uno su riesgo con Lehman” Pozzi 2008.

Cualquiera que sea la calidad del producto financiero, conviene, a mediano plazo, reembolsarlo. Fue entonces cuando, motivado por la esperanza de no reembolsar sino sobre la base de precios en alza (el inmobiliario en España y en los Estados Unidos), el planeta se atiborró de derivados hasta intoxicarse. Leyerón mal las indicaciones de la etiqueta o no había etiquetas siquiera. (Sorman 2009, 193)

La identificación inmediata del crecimiento sostenido —¡un 5% anual mundial durante diez años!— con el progreso es sin lugar a duda un auténtico elogio a la metástasis, semejante a la elogiosa actitud con la que muchos periódicos aplauden que una empresa que intoxica los mares y los ríos sea económicamente más grande que la economía de varios países juntos. Se dice: gracias a la repartición indefinida de los riesgos del crédito (la posibilidad de invertir en una empresa no-adaptativa) en una gran cantidad de ahorristas (por ejemplo, los ahorros de cientos de millones de trabajadores), la economía mundial (sin referencia al crecimiento de la distribución desigual de la riqueza durante la década 1990) progresó (creció) un 5% anual (el metabolismo global que se nutre esencialmente de combustibles fósiles y petróleo creció un 5% anual). Esta es la cara circulatoria del trasvase de los mecanismos adaptativos de la evolución biológica a la evolución empresarial: *el umbral de la seguridad abiótica*, dentro del cual empresas más inútiles, absurdas y dañinas están en condiciones de transformar el medioambiente para garantizar las condiciones de su propia supervivencia.

Pero veamos con más detalle lo ocurrido con los derivados financieros: mediante la fragmentación de una toxicidad ingente en una infinidad de microtoxinas en pequeños glóbulos económicos fue posible conservar un crecimiento que de otro modo hubiese estado limitado por los índices de riesgo. Era una gran noticia que el riesgo pudiese fragmentarse en vez de ser evitado. El médico neoliberal, único en su especie, identifica una masa riesgosa concentrada y, en vez de retirarla de la circulación, recomienda que se disuelva en la sangre! Cuando se constató que la estrategia no era sostenible, la toxicidad se trasladó rápidamente a los extremos sacrificables gracias a los organismos que tenían el privilegio temporal de poder alejar la masa tóxica antes de que esta se hiciese visible. Pero debemos precisar de qué modo la generación de dicha toxicidad no radicó en el fallo sino *en el acierto de los sistemas de desregulación financiera*. Lo esencial aquí es percibir el tipo de patología normalizada que escondía la crisis financiera bajo un manto de metáforas económicas: cómo éstas ocultan la dimensión fisiológica de lo que había devenido por extraños cauces históricos sinónimo de *salud económica*. Ambas cosas nos exigen prestar cierta atención ontológica y epistemológica al objeto “derivado financiero”. En términos de Warren Buffet: “armas financieras de destrucción masiva” [*financial weapons of mass destruction*] (Das 2011, 19).

Básicamente, un derivado financiero es un producto cuyo valor depende del valor de otro u otros productos denominados activos subyacentes. Esta duplicidad activo subyacente-derivado permite, entre otras cosas, especular sobre el alza o la baja del valor del activo subyacente sin necesidad de comprarlo. Como quien apuesta sobre las apuestas en una carrera antes de que esta termine (“yo apuesto 20 al cuarto galgo, yo apuesto 20 a que tú pierdes”). De este modo, mientras que el cosmos financiero de los activos subyacentes está limitado por la propiedad de los activos, el cosmos de los derivados amplía el campo de acciones bursátiles y extrabursátiles que pueden ser realizadas sobre activos no poseídos.<sup>382</sup> Aunque la inestabilidad de los derivados financieros ya había hecho acto de presencia en la bancarrota del fondo de inversiones de alto riesgo Long Term Capital Management en 1998 —“en cuya Junta de Directores figuraban dos premios Nobel de Economía” (Harvey 2013, 12)—, su significado y volumen no captaron la atención de la opinión pública hasta 2008. La *Collateral Debt Obligation* (CDO) era una gran cesta de activos subyacentes, entre otros, *hipotecas subprime*.<sup>383</sup> En Estados Unidos habían sido ensilladas sin bridas los cuatro jinetes del apocalipsis financiero del siglo XXI —aquellos que cronificaron el aumento del riesgo sistémico del sistema financiero mundial—: *sistema bancario paralelo desregulado* (Pineda 2011, 138).

En términos ontológicos, el derivado es una auténtica revolución en la lógica abstracta del capital. Es decir, una modificación del cosmos equivalencial de la mercancía en tanto que valor de cambio: supone la *duplicidad* y *multiplicidad* del valor de cambio de un subyacente a un derivado, lo que rompe o trastoca la relación biyectiva entre el conjunto de los valores de uso y los valores de cambio: un valor de uso para un valor de cambio. Nótese que a través de los *derivados financieros* (que permiten que un activo económico se duplique a sí mismo) las finanzas descubrieron los efectos beneficiosos de la *mitosis económica*: la división en dos partes que da lugar a dos o más unidades (el derivado, los derivados de los derivados, y el valor subyacente), y no a dos mitades. La copia contiene la misma información-valor (ADN) del activo original, de este modo, cuando se traslada la compra/venta de subyacentes al mundo de los derivados se cuenta con garantías que antes no existían. En efecto, en sus orígenes los derivados se crean como instrumentos para la cobertura de los riesgos buscando aumentar

<sup>382</sup> “En primavera de 2009 el Fondo Monetario Internacional estimaba que se habían destruido activos con un valor superior a 50 billones de dólares en todo el mundo (aproximadamente el valor de la producción mundial total de bienes y servicios en un año). La reserva federal estadounidense estimaba en 11 billones de dólares las pérdidas de las familias estadounidenses, tan solo en 2008” Harvey 2013, 11–12.

<sup>383</sup> “Con los llamados “cdo” o “siv” apareció un nuevo tipo de instrumentos derivados sintéticos o «empaquetados» de aún mayor complejidad y explosividad —cócteles de títulos muy diversos de naturaleza y calidades muy diferentes—, asociados a nuevas reglas de funcionamiento del sistema financiero, que coincidió en tiempo con el mayor despliegue y el estallido extrabursátil de la burbuja hipotecaria”. Pineda 2011, 138.



la certidumbre de las inversiones.<sup>384</sup> Las llamadas CDOs (obligaciones de deuda garantizada) y los CDS (permuta de incumplimiento crediticio) —derivados fundamentales en la crisis financiera del 2008 — debían funcionar en esta línea: los bancos conceden una hipoteca a Mike, el banco confecciona un título o CDO sobre la hipoteca de Mike. Dice: “te vendo este título, si Mike no paga yo te pago su valor”). Dado que hay un riesgo de que Mike no pague, surge un *derivado* del riesgo del CDO, el CDS: “si Mike no paga, entonces yo gano dinero”, luego —y esta es la teoría— para que a nadie le interese apostar en contra de tus títulos CDO, lo “racional” es que el mercado se preocupe por saber quién es Mike. Si a ello le sumamos que las agencias de calificación van a evaluar el riesgo de las CDO, el riesgo de que Mike sea el nombre de miles de personas que rozan los umbrales de la pobreza y la marginación social tienden a cero en el infinito. El problema es que todos y cada uno de los mecanismos, lejos de servir para asegurar, encontraron la vía más sencilla para lograr el objetivo para el que está hecho toda empresa: crecer.

Los bancos concedían hipotecas de alto riesgo, las agencias multiplicaban sus servicios calificándolas como seguras, las compañías de aseguradoras (AIG, MBIA, AMBAC) crecían vendiendo seguros de productos que no poseían (CDOs) y a la vista del tren y del precipicio, también crecieron los mercados de CDSs en el interior de un bucle de retroalimentación que crecía a las espaldas del precariado global (Zandi et al. 2008, 188-ss), pero que pronto se haría notar en su día a día. Dado que el mercado de CDS no estaba regulado, las aseguradoras no tenían porqué disponer del capital líquido para enfrentar los impagos. Esa era la puerta al infinito que podría haber seguido creciendo indefinidamente si dentro de ese bucle no hubiese surgido el interés de que el valor real de las CDSs se materializase en exigencias de pago al contado. Para entonces, la hiper-fragmentación de activos tóxicos en millones de “glóbulos” (bolsas o paquetes financieros) no redujo la toxicidad original. Al contrario: la multiplicó en un factor de varios millones y los diseminó mezclando su toxicidad con activos de calidad. En una entrevista concedida por Warren Buffet en octubre de 2007 (un año antes de la crisis), el llamado el gigante del capitalismo americano había dicho algo premonitorio:

Una de las lecciones que los inversores parecen tener que aprender una y otra vez, y lo harán en el futuro, es que no sólo no se puede convertir un sapo en un príncipe al besarlo, sino que no se puede convertir un sapo en un príncipe al volver a empaquetarlo. Pero todas las personas imaginativas en el mercado de valores tratan de hacer eso. Si tienes malas hipotecas, no se mejoran por volver a empaquetarlas. (Crippen 2007; la traducción es nuestra).

---

<sup>384</sup> Por ejemplo, los llamados “futuros” no son más que una compra/venta temporalmente emplazada a una fecha y a un precio determinados en el momento presente, de tal manera que permite *ganar distancia* respecto a aquellas situaciones en las que todavía no contamos con liquidez, pero tengamos garantía de obtenerlo pronto.

Según Satyajit Das, autor de un célebre libro sobre los secretos de los derivados (Das 2011, 19-ss), Buffet es algo así como el Oráculo de Omaha por haber sido capaz de conservar una visión certera del modo en que las finanzas comunican o desvirtúan el proceso económico capitalista. Esto se concretó en advertir contra el potencial de destrucción masiva de los derivados financieros. A nuestro juicio, este poder de destrucción se verifica al disolver los espejismos de las metáforas económicas a través de metáforas biológicas que permitan diagnosticar en términos fisiológicos lo ocurrido en los mercados financieros. ¿Hay algo más inofensivo a la imaginación que una burbuja? ¿Qué tipo de jabón nuclear produce burbujas que hacen temblar el mundo al estallar? Si algo se parece más a un tumor que a una burbuja, ¿por qué no hablar del potencial oncológico del mercado financiero en vez de su lumínica y enjabonada capacidad para generar burbujas? ¿Quizás porque asociamos las burbujas de jabón a la limpieza?

El crecimiento descontrolado de los derivados no *es como*, sino que *es* un crecimiento celular descontrolado de un tejido económico. Un tejido cuyo crecimiento se basa en operaciones que hicieron posible la multiplicación ilimitada del volumen de capital financiero vinculado a activos económicos reales.<sup>385</sup> Una vez más debemos preguntarnos: cuando se desplomó este sistema, ¿se desplomó este sistema, o se desplomaron los activos reales que soportaban la orgía financiera desde las periferias internas y externas del sistema mundo? Fueron los contribuyentes y los inmensos trasvases de fondos públicos para el rescate de entidades financieras los que pagaron (y siguen pagando) el coste de la orgía financiera. ¿Qué decir, entonces, de los dispositivos “homeostáticos” del neoliberalismo? Si los dispositivos de seguridad del liberalismo buscaban garantizar la homeostasis interna de un crecimiento constante mediante la inoculación estratégica de la pobreza (aquellos que convertían en predecibles los rendimientos contables de las jornadas laborales), los dispositivos de seguridad del neoliberalismo encargados de regular la circulación neoliberal actúan sobre los movimientos o “acciones” de millares de empresas numéricas donde los *activos financieros* no se corresponden ni tienen por qué corresponderse (a diferencia de los datos demográficos) con los activos económicos tangibles. Es decir, si para la estadística rige el principio de la biyección contable (que los números se correspondan uno a uno con la realidad contable) en

---

<sup>385</sup> Así, cuando Warren Buffet dijo en Madrid: "Los derivados son armas de destrucción masiva para el sistema financiero" se refería con otras palabras a lo mismo: al modo en que estos derivados se incrustan en el interior de los sistemas “reguladores” u homeostáticos del mercado de valores, aumentando el poder y la influencia de aquellos macroorganismos económicos que tienen el poder de *apostar* a la baja sobre esos mismos activos y generar una inmensa riqueza a partir de crisis económicas. La segunda parte de lo mismo fue pronunciada por el gurú de los mercados Paul Tudor Jones “La próxima recesión será realmente aterradora porque no tenemos ningún estabilizador” Romero 2019. Las barreras tumbadas ahora sirven de lanzadera.

las finanzas rige el principio de la multiplicación rentable: que los efectos favorables al crecimiento económico de un instrumento financiero legitimen su creación *ad hoc*.

En este punto, podemos avanzar un paso más hacia la clave de los dispositivos de “seguridad neoliberal”, regidos no ya por la demografía y la estadística, sino por la transferencia a los dispositivos disciplinarios de la tarea de *garantizar* la docilidad empresarial de las poblaciones y las naciones mediante la fijación de compromisos de estabilidad presupuestaria. Esa es la asimetría que se afirma la economía general de los riesgos que impone el neoliberalismo: los bonos de las élites bancarias y los derechos a la puerta giratoria están blindados desde arriba, mientras los dispositivos disciplinarios se pliegan *hacia abajo* para garantizar la ejecución de los desahucios y el pago de deudas ilegítimas. La impunidad con la que se pueden llevar a cabo estrategias de *juego sucio* desde las cimas de la competencia se desveló en 2011, cuando un “Subcomité Permanente del senado Senado para Investigaciones” identificó la estrategia empleada por Goldman Sachs con sus propios inversores:

Goldman Sachs engañó a sus inversores para venderles activos ligados a hipotecas basura, para después adoptar posiciones bajistas contra estos activos, lo que produjo un doble beneficio para el banco. Sin embargo, la Justicia estadounidense resolvió que no había en el informe evidencias suficientes para investigar penalmente al banco o a sus ejecutivos. (Peñacoba 2017)

El banco tenía toda la información, los inversores ninguna, lo cual viola los principios de la relación de fideicomiso y señala directamente al abuso de poder cometido desde una posición privilegio epistémológico. Esto significa que la estrategia era tan arriesgada como robarle a quien te presta las llaves de su casa y te dice dónde está el dinero por si necesitas algo. Según la razón neoliberal esta ruindad sería un gran movimiento táctico. Fuera de los parques de la City o de Wall Street, la ludopatía elevada a sistema financiero había permitido el crecimiento acelerado y anómalo del *milieu urbano*. José María Aznar no dudó en seguir la senda del terrorismo financiero al amparo del *shock* de 2001. El crecimiento económico no tenía ya que responder a las demandas reales, sino a las demandas de un mercado especulativo que, al ganar inmensas cantidades de dinero mediante la transformación de las deudas en activos financieros solo tenía que inventar la demanda para mantener su política económica de oferta, lo cual, como sabemos, generó el *boom inmobiliario global*: la mayor burbuja financiera en los años anteriores al 2008.

Esto produjo lo que Fernández Durán ya había denominado en un librito de 2006: *El tsunami urbanizador español y mundial. Sobre sus causas y repercusiones devastadoras y la necesidad de prepararse para el previsible estallido de la burbuja inmobiliaria*. El elixir del crecimiento milagroso

llegaba a todas partes, no solo a la vivienda. En España, un *Prestige de cemento* (Fernández Durán 2006, 23) o una imparable “lengua de lava urbanizadora” (Fernández Durán 2006, 30) a través de ecosistemas edificados y no-edificados, y se expandía generando miles de nuevos chalets adosados, miles de kilómetros de autovías y autopistas que revalorizaban terrenos previamente adjudicados (Segura 2005); grandes operaciones de ingeniería civil (como la remodelación de la M30 en Madrid); nuevos edificios lustrosos para las viejas transnacionales (“Ciudad Bancaria del Santander, nuevas sedes de Telefónica, Endesa y gas Natura, torre Agbar, torre Repsol”); ciudades de las artes, palacios de la ópera, palacios de ferias: Una “loca dinámica constructora-destructora: expansión irrefrenable urbano-metropolitana externa (o en nuevos enclaves) y fuerte destrucción-reestructuración interna, en la ciudad ya construida” (Fernández Durán 2006, 33).

En el plano del metabolismo social global, la mutación de la circulación bioeconómica en circulación numérico-abiótica se verifica en la separación entre tejido urbano y tejido biológico al que Mike Davis dedica su *Planet of Slums* (2005) [*Planeta de ciudades miseria* (2006)] como convergencia de la Gran Aceleración de la segunda mitad del siglo XX con el advenimiento de la razón abiótica neoliberal en la década de 1980. Para comprender su significado es preciso poner de relieve algunos datos acerca de la actualidad campo/ciudad para pensar el surgimiento y la prolongación de los dispositivos neoliberales como síntoma del desbordamiento interno de los dispositivos biopolíticos. Según los datos del Banco Mundial para 2018, un 55% de la población humana habitaba en el medio urbano (Banco Mundial 2018). En la primera década de los años dos mil, más de cuatrocientas ciudades tenían más de un millón de habitantes y cuarenta de ellas más de diez (las llamadas megalópolis como Tokio, Delhi, Seúl, Bombay, Yakarta, Shanghái o Ciudad de México) (Fernández Durán 2006, 8–9). De estas cuatrocientas ciudades, sólo cuarenta forman parte de lo que Saskia Sassen ha denominado “ciudades globales” —aquellas ciudades interconectadas con el sistema nervioso financiero de Nueva York, Londres, Tokio (Sassen 1999)—. Esto significa que el sistema nervioso neoliberal solo puede *sentir* las perturbaciones biológicas o antropológicas del 10% de su tejido urbano. Las catástrofes socionaturales de una gran parte de los ecosistemas humanos se producen en tejidos sin terminaciones nerviosas donde los seres humanos viven como lagartijas que se revuelven contra un bote de cristal.<sup>386</sup> En la misma línea, dentro de la homeostasis abiótica radica en la presión

---

<sup>386</sup> Ese resto de vida que excede los marcos espaciales de la biopolítica urbana (aquellas ciudades que tienen infraestructura sanitaria, transportes, alcantarillado, etcétera) descubre el resto residual de la población humana o la “clase trabajadora informal”. El conjunto de los organismos humanos que no existen por no poder tener *capital humano* en su interior ni lugar donde rentabilizarlo. En términos de Mike Davis: una “humanidad

compensatoria que traslada a los cuerpos *simbólicamente feminizados* —orgánicamente legibles como “mujeres” al margen del modo en que se lean o autoidentifiquen—<sup>387</sup>. Estos cuerpos se siguen encontrando masivamente localizadas en la encrucijada real-simbólica de las tecnologías biopolíticas sexuales y las tecnologías del gobierno abiótico neoliberal. Este fenómeno se refleja claramente en lo que se ha denominado *cadena global de cuidados* (Pérez Orozco y Gil 2011), caracterizados —tal y como ha sido defendido por Amaia Pérez Orozco en *Subversión feminista de la economía*—: a) por la reprivatización de los cuidados (se resuelve como economía informal o mediante dinero privado), b) por la feminización de los cuidados (como expansión de la maternidad/cuidado de los hijos a los cuidados en general) y c) por el nexo cuidados-migración, internacionalizando la división sexual del trabajo (Pérez Orozco 2014, 214–216).

Cerremos la cadena: la creatividad financiera se libera, los riesgos del sistema económico financiero se multiplican, el crecimiento económico ahonda el abismo entre el campo y la ciudad aumentando el volumen de organismos que se verán obligados a habitar el medio urbano; la burbuja que sostiene este crecimiento estalla; los trabajos temporales y precarios son los primeros en ser “liberados” para aligerar los costos de los ecosistemas abióticos perjudicados, lo cual aumenta tanto las periferias externas (tercermundistas) como internas (aumento de las economías informales). Ello no solo genera el impago de las deudas y oleadas de desahucios,<sup>388</sup> sino que aumenta la carga de las labores reproductivas a aquellos organismos (mujeres, pensionistas, menores en riesgo de exclusión) que tienen menos o ninguna probabilidad de que su capital humano sea seleccionado por inversores/empleadores. En el coliseo de la sagrada competencia, los grandes conglomerados hacen que sea simplemente imposible (contradiciendo el lema de la marca de

---

excedente” que crece desde 1980 Davis 2004 en ciudades que retornan a las enfermedades pandémicas, al agua contaminada, a la convivencia con residuos químicos y electrónicos, al cáncer ambiental, a “ciudades muertas” Davis 2007: “En efecto, la clase trabajadora informal global (que coincide sólo parcialmente con la población de las áreas urbanas hiperdegradadas) alcanza en total casi 1.000 millones: esto la convierte en la clase social más inaudita y con un crecimiento más rápido de la tierra” Davis 2004, 24.

<sup>387</sup> Como vimos anteriormente, la autosubjetivación es más o menos sencilla en función de la vigencia y la fuerza con que ejerza en un espacio social un determinado proceso de subjetivación: allí donde impera la mutabilidad permanente del capital humano que se reinventa a sí mismo, no socializar desde los órganos biológicos es crecientemente *normal*, perfectamente adecuado (que no coincidente) con el imperativo recreativo neoliberal. Sin embargo, allí donde la norma neoliberal solo está vigente en la esfera económica, la transgresión de la norma sexual desencadena procesos de violencia extrema. En este sentido creemos prudente afirmar que si bien el neoliberalismo no es transfobia *per se*, este no pone ninguna barrera a que el conservadurismo se alíe con los grandes poderes económicos abandonando a su suerte a los cuerpos humanos que no sientan ni acepten como propio el modo en que las sociedades los identifica.

<sup>388</sup> En contra de lo defendido Craig Willse 2010, no se trata de identificar en las políticas neoliberales de vivienda, en los desahucios y en la en la cronificación de los sintecho los rasgos característicos de la biopolítica neoliberal, sino de identificar la legitimidad de las inversiones a *habitar* los espacios inmobiliarios (y dejarlos vacíos) aun cuando esto suponga la expulsión de sin alternativa ocupacional. En la medida en que los sintecho carecen de capital humano que rentabilizar, estos no son el producto de la biopolítica neoliberal, sino su afuera.

Phil Knight) que cooperativas económicas informales (como las cooperativas gallegas que alzaron Inditex) puedan llegar a ser competitivas. El avance del medioambiente neoliberal genera así profundos e *irreversibles* desajustes en los metabolismos sociales, donde la reproducción de la vida se sigue llevando a cabo a la sombra de (o a pesar de) la razón abiótica neoliberal.

La forma inmunológico-política que la razón abiótica del neoliberalismo prolonga a través de sus dispositivos de seguridad solo puede ser expresada parcialmente en el paradigma inmunológico de Roberto Esposito: un rasgo fundamental del tipo de equilibrio interno del *milieu neoliberal* se ubica en el gradiente de seguridad que, en un primer momento generaliza la competencia como forma de relación contable-comunitaria. En este momento de la *Communitas* el común numérico-competitivo contiene a los jugadores (agentes económicos) dotados de algún tipo de agencia económicamente cuantificable y jurídicamente reglamentada. En un segundo momento *inmuniza* a ciertos organismos y ecosistemas económicos —quienes poseen una determinada renta— respecto de la misma competencia que imponen al resto de la población (*Immunitas*), mediante la distribución de inversiones sobre las inversiones que inmunizan sobre los riesgos de las primeras. Esto es lo que se hizo patente en la brutal distribución de los riesgos que siguió a la crisis de 2008: frente a la (casi general) inmunidad jurídica y económica de las entidades y personas responsables de la catástrofe, las clases medias y bajas de los países intoxicados se vieron brutalmente afectadas, y los rescates con *su dinero* a entidades como AIG en Estados Unidos o a Bankia en España, se hicieron sin consulta previa bajo el amparo de argumentos tecnocrático-katejónicos: si no se hacía o si se hacía de otro modo (con mayores garantías y responsabilidades penales), entonces el apocalipsis. Como defendió Daniel Abraldes a lo largo y ancho de su tesis doctoral (Abraldes 2018): lo que denominamos “hegemonía neoliberal” no es tanto la instauración de la competencia como su simulacro.<sup>389</sup>

---

<sup>389</sup> Esto nos sitúa sobre la panorámica en que la competencia fraudulenta y los derivados se dan la mano por debajo de la mesa: el sistema financiero ha permitido que ciertos organismos económicos dispongan de ciertas acciones (modos de inversión) que los aseguran frente a los riesgos de sus propios fracasos (*bedge funds*). El *win-win* se pliega reflexivamente sobre los organismos biológicos dispensados o exonerados de la tarea de sobrevivir gracias al simulacro de la competencia: sus empresas pueden perder su valor, quebrar o declararse en banca rota. Pueden incluso generar auténticas catástrofes sociales y medioambientales. Eso no quiere decir que los cuerpos biológicos que habitan puedan llegar a mancharse con las consecuencias de sus actos. Basta con identificar qué posición ocupan hoy (directivos) en qué tipo entidades (financieras y consultorías) quienes fueron *directamente responsables* de la crisis de 2008. Si fuera de interés, la periodista Paula Peñacoba nos ofrece este trabajo de rastreo en: “¿Qué fue de los protagonistas de la estafa de las 'subprime' que trajo la mayor crisis económica?” Peñacoba 2017.

En el marco de una *biopolítica extendida*, el neoliberalismo no es ni un paquete de políticas económicas ni simplemente una racionalidad política productora de subjetividad: es una reorganización de las atmósferas sociales, la geografía de los dispositivos estatales y los instrumentos que regulan los flujos bioeconómicos en el interior de un *medioambiente abiótico* dentro del cual las interfaces de saber/poder que median el ajuste entre los organismos y los órganos sociales eclipsan la finitud geológica y biológica de los procesos involucrados. Al igual que la *fictio iuris posnapoleónica* señalada por Domènech para recordarnos la forma conceptual exacta del fraude cometido por el concepto liberal de *libertad*—que eran igual de libres los propietarios de todo y quienes sólo se poseían a sí mismos—podríamos hablar de la *fictio iuris neoliberal* para denunciar el fraude implícito en el concepto abiótico de la libertad neoliberal: que son igual de libres los agentes *inmunes* a los riesgos de la competencia y aquellos organismos sociales desprovistos de mecanismos inmunitarios frente a la entropía creciente de los ecosistemas socionaturales terrestres.

En este sentido, creemos que ciertas críticas al neoliberalismo siguen depositando demasiada fe teórica en una suerte de tribunal de justicia epistemológica cuando se dice que el crecimiento ilimitado inscrito en la razón neoliberal viola la segunda ley de la termodinámica. El neoliberalismo cuando cabalga la segunda ley deposita todas sus esperanzas en la tercera: aquella que garantiza la imposibilidad del cero absoluto en un número finito de etapas. En términos de Pablo López: “el neoliberalismo como un programa de reajuste infinito, abierto e impuro, que va y viene de la desregulación a la re-regulación sin encontrar un punto de equilibrio” (López Álvarez 2019, 131)—; un número finito de las actualizaciones y reajustes que transforman incesantemente los *inputs informacionales, físicos y biofísicos* en los *outputs* sobre el presupuesto de que cada operación producirá las condiciones de las siguientes. Esta ingenuidad señala al corazón de la ecología ecocida del neoliberalismo.

En tanto que presupone la imposibilidad de un presente carente de oportunidades de mercado, la razón abiótica neoliberal no teme el agotamiento de los recursos naturales como el petróleo: su agotamiento sólo cambiaría las reglas geopolíticas de una dinámica catastrófica, pero no la búsqueda depredadora y biocida de los nuevos nichos de mercado. Tampoco parece temer a los efectos que pueda tener en la humanidad biológica realmente existente: a un sistema que acepta un tercio de la población humana como población excedente, ¿qué le importa que el 30% se convierta en un 60%? Como los humanos con los ultrasonidos, los sistemas computacionales ubican el malestar, el sufrimiento y la muerte de inmensas masas humanas por debajo de su umbral de percepción.

Por este motivo, cualquier ontología de la actualidad no tiene sino que acudir a los titulares de la actualidad para encontrar la respuesta a muchas de sus preguntas: ¿Y si se deshiera el Ártico? “La soñada ruta comercial del Norte, una amenaza para el Ártico” (Zaitegui 2018). ¿Y si el cambio climático aumenta todavía más la crisis migratoria? “El gran negocio de los nuevos muros que prolifera en Europa” (Masdeu 2019). Pero, habremos aprendido algo, ¿no? *The New York Times* responde: “Derivatives Markets Growing Again, With New Few Protections” (Rodríguez Valladares 2014). En todos los casos, se cumple la normativa que Eduardo Galeano en su escuela del mundo al revés (Galeano 2007, 147–148): una junta de accionistas del *World Research Group* fue invitada en 1997 para invertir en el pujante negocio de las cárceles privadas. Si se compara con el sector hotelero, la ventaja de las cárceles privadas es que uno cuenta con las fuerzas del estado para que se mantengan siempre llenos —“las cárceles son hoteles siempre llenos”—. Una ejecutiva del ramo, cuenta Galeano, tranquilizó a los accionistas: “Nuestros análisis de mercado muestran que el crimen *juvenil* continuará creciendo”.

## 6.7. Contra el neoliberalismo abiótico: ¿un republicanismo biológico?

Lo que nos inspira no son los premios, sino los principios. Aquí, con reconocimientos o sin ellos, hemos luchado y lo vamos a seguir haciendo.

Berta CÁCERES, 2015. Asesinada el 3 de marzo de 2016

¿Cuántos más tendrán que morir antes de que esta guerra contra los pobres termine?

Marielle FRANCO, 13 de marzo de 2018, Twitter.  
Asesinada el 14 de marzo de 2018.

Durante las últimas décadas, el análisis crítico de la crisis civilizatoria ocasionada por el despliegue de la razón neoliberal ha puesto de manifiesto la inviabilidad de su programa. La triple inscripción del infinito en sus tecnologías políticas (Blengino 2018) coincide con la denuncia ecológica generalizada acerca de la incompatibilidad del crecimiento ilimitado en un mundo infinito postulada por la segunda ley de la termodinámica (Georgescu-Roegen 1971; ). También se ha señalado que existe un depósito inagotable de esperanza en el hecho de que el neoliberalismo aspire a algo imposible: la descomposición de toda forma de comunidad humana (López Álvarez 2019); así como la existencia de una contragubernamentalidad neoliberal encarnada en la *razón común* que hoy atraviesa una infinidad de activismos, movimientos y tejidos sociales (Laval y Dardot 2015). Entre estos



movimientos, el ecofeminismo ha sido especialmente sensible a la hora de captar la integridad de las contradicciones biológicas, económicas y sociológicas involucradas en los mecanismos de dominación que desvalorizan las tareas reproductivas (Herrero 2018). No por casualidad —como han mostrado Maria Mies y Veronika Bennholdt en *The Subsistence Perspective* (2000)—, las mujeres y activistas que defienden el medioambiente están siendo el principal objetivo de las células paramilitares que despliegan las empresas neoliberales en continuidad con la defensa de sus procesos de apropiación medioambiental.<sup>390</sup> En una línea convergente (aunque no exenta de divergencias), la transformación de las conductas encarnadas por los movimientos antiespecistas —la transformación de mataderos en santuarios— alumbra el tipo de transformación subjetiva (bioética) involucrada en la introyección de la pertenencia a la biosfera: una vez el sujeto se desembaraza de su autogobierno como *sujeto-empresario de sí* (abiótico) y problematiza su pertenencia a la comunidad terrestre de lo viviente, no solo es la conciencia de culpa lo que impulsa a la reforma de la conciencia: un nuevo horizonte de relaciones bio-afectivas y sentimentales interespecie se descubre allí donde antes sólo existía la explotación, el matadero y las relaciones mercantiles.

Pese a todo, la ubicación del neoliberalismo como programa indiferente a la finitud biofísica de los sistemas terrestres y como programa biofísico que apuesta todas sus posibilidades de reproducción a la tercera ley de la termodinámica (la imposibilidad del cero absoluto) pone de manifiesto la colosal peligrosidad de la componente abiótica del neoliberalismo: no es posible determinar que fracción de vida biológica tiene que ser destruida para detener la potencia ecopatológica del neoliberalismo a escala planetaria. Hasta hoy, cada vez que un factor biológico se ha interpuesto en su camino —por ejemplo, si una pandemia imposibilita los intercambios económicos en el espacio público— los servicios de un organismo empresarial abiótico encontrarán un nuevo nicho de mercado —las acciones de Amazon subirán como la espuma—. Esto no quiere decir que la inteligencia biológica de los seres humanos deba rendirse ante la razón neoliberal, lo cual no sería sino la prevaricación de la inteligencia. Esto solo quiere decir que las resistencias dispersas a la razón neoliberal deben converger en el interior de una racionalidad biológica que instituya la vida como *res pública* y la biosfera como *Oíkos común* para revertir la mutación eco-cancerígena de la *oikonomía* en crematística (Naredo 2004; Orozco 2014). Para ello, se hace necesaria una

---

<sup>390</sup> Como señala Silvia Federici escribe en *La revolución en el punto cero* (2013): “este principio cuenta no solo para las mujeres del «Tercer Mundo» que han sido las principales protagonistas de luchas territoriales por la recuperación de tierras ocupadas por terratenientes, sino que también es importante para las mujeres de los países industrializados. Hoy en día en Nueva York, las mujeres se oponen a las apisonadoras para defender sus huertos urbanos, fruto de un enorme trabajo colectivo que ha unido a comunidades enteras, y revitalizado vecindarios anteriormente considerados zonas catastróficas. (Federici 2013, 151)

reforma radical de la libertad política para la redefinición de la distinción público/privado; una redefinición que tome como punto de partida la coexistencia entre las poblaciones humanas y la biosfera. En el interior de este republicanismo biológico, el organismo humano que actúa contra la biosfera actúa contra sí mismo y contra la posibilidad misma de las sociedades biológicas. Todo privilegio bio-geográfico basado en la posibilidad de un consumo/destrucción/acumulación ilimitada de recursos habría de responder ante el tribunal de este principio bio-jurídico.

Un *republicanismo biológico* que garantice la división del trabajo biológico contra la subordinación de todos los dispositivos (jurídico y disciplinario) a la circulación del capital global; un biologicismo no reduccionista ni esencialista que reconozca en la libertad biológica la pluralidad de sus expresiones relacionales, culturales y sexo-afectivas; que inunde de normatividad biológica todo aquello que hasta ahora ha sido históricamente concedido a la libertad privada, antropocéntrica y heteronormativa de aquellos individuos en condiciones de explotarla —el disfrute de los valores de uso del mundo mineral, de los alimentos, la vestimentas, la energía, los cuerpos, los paisajes rurales y urbanos—. A diferencia de la libertad negativa, la libertad biológica no termina donde comienza la de los demás: la posición que ocupamos dentro de la biosfera no levita en un espacio vacío con hueco para acciones sin efectos medioambientales. Nuestra conducta habita la *normatividad ecológica* de la finitud, y la normalización de las conductas biocidas son *ya* fenómenos ecopatológicos: del mismo modo que hoy no depende de cada individuo el deber de proteger la propiedad privada de otros, el cuidado de lo común no puede reposar sobre códigos éticos basados en la voluntad individual (en el reciclaje, las duchas cortas, la reducción voluntaria del consumo de carne). Entre otras muchas cosas, esto es lo que ha puesto de manifiesto durante la crisis de la COVID19 como fenómeno medioambiental: nuestros organismos se comunican a través de procesos biológicos y ecológicos invisibles que señalan a la crisis de nuestro modo de habitar la biosfera. *Como si* los fenómenos biológicos tuvieran consideración alguna por la ficción jurídica del individuo: el lazo biológico que nos comunica es anterior a la ficción jurídica que nos escinde como existencias y libertades individuales incomunicadas.

Por supuesto, no faltan ideas más o menos radicales (más o menos abruptas o progresivas) que señalen en la dirección correcta: que la recogida de residuos urbanos retorne al consumidor el crédito invertido en el material (como de hecho ya sucede en muchas ciudades del mundo) más allá de la industria automovilística; que tanto la producción de energía renovable como la disminución del consumo energético esté inmediatamente respaldada con sistemas de transportes, rebajas fiscales o impuestos negativos (Ślaskowski 2020); que el uso

de transportes limpios como la bicicleta se vea acompañado por la promoción de los talleres orientados a la reparación y sustitución de piezas —y que los espacios de trabajo concedan tiempos y espacios para la higiene personal de quienes hagan uso de estas—; que se prohíba la producción y el uso de plástico de un solo uso; que el acceso a dietas saludables basadas en el consumo de verduras (vegetarianas y veganas) monopolicen los subsidios que hoy acapara la industria cárnica<sup>391</sup> —de tal manera que las ganaderías industriales no sean incubadoras de los virus que protagonizarán las próximas pandemias (Davis 2020, 80-81)—<sup>392</sup>; que los talleres y las cooperativas de costura desplacen el consumo de prendas de un solo uso; que el reconocimiento de la *deuda ecológica* sirva a la apertura de un diálogo Norte-Sur para la cancelación de la deuda externa ilegítima del sur (Alier 1997; Hornborg 1998), o que el avance hacia el ensayo de distintos modelos de *renta básica universal* (Cassasas 2018) liberen a los organismos humanos de la necesidad de cooperar con las células empresariales más dañinas para los ecosistemas socionaturales: que la moral y la bioética —el rechazo del trabajo empleado en condiciones degradantes para la vida o su medioambiente— pueda volver a instaurarse como una barrera a la expansión depredadora del capital mediante la explotación de fuerza de trabajo sin capacidad para subsistir sin un salario.

Todas estas medidas, que podríamos agrupar bajo el concepto de “políticas neguentrópicas” —o de sentido contrario al aumento acelerado de la entropía (Schrödinger 2015; Georgescu Roegen 1971; Leff 1986; Ávila & Leff 2015: 123-124)— solo descubren su potencial político y medioambiental cuando la realidad orgánica que somos (la común

---

<sup>391</sup> Troy Vettese ofrece cifras relevantes: “La mayor parte de la deforestación se produce cuando se roturan nuevas tierras para ganadería y plantaciones, un proceso responsable del 12,5 por 100 de la producción de gases de efecto invernadero. La agricultura industrial depende fuertemente de los combustibles fósiles para obtener pesticidas, equipamiento mecánico, fertilizantes y regadío. Buena parte de su prodigioso despilfarro deriva de la cría y el sacrificio de miles de millones de animales al año. Las pérdidas de energía que supone convertir el grano en carne animal se traducen por lo general en una eficiencia de solo el 10 por 100, como ocurre generalmente cuando se cruzan niveles tróficos. Solo con que redirigiese al consumo humano los granos con los que actualmente se alimenta al ganado, Estados Unidos podría alimentar a 800 millones más de personas” (Vettese 2000, 83-84).

<sup>392</sup> En *Llega el monstruo* (2020), Mike Davis traza pertinentes continuidades entre la crisis de la gripe aviar (H5N1) y la crisis del SARS-Cov-2, virus causante de la COVID-19. En su texto recuerda que Yi Guan, un importante virólogo chino en la persecución y detección de la gripe aviar, declaró en una entrevista con el medio *Cina Daily* que sería necesario cerrar las granjas y los mercados de aves de corral para evitar una pandemia. “La industria avícola —aparentemente ajena a la amenaza pandémica— se dedicó a gritar a los cuatro vientos que los científicos habían enloquecido: «La gripe aviar es como cualquier otra gripe humana; uno no puede deshacerse de ella. No tiene ningún sentido destruir la industria avícola para deshacerse de la gripe aviar. Sería un acto de ignorancia”. Al parecer las autoridades coincidían con ellos: su respuesta se limitó a ordenar el exterminio de otros novecientos mil pollos» (p. 87). Poco más tarde, la diseminación de la H5N1 en aves silvestres migratorias, gansos, cisnes, patos y gacetas obligó a la comunidad científica a declarar la cepa H5N1 no erradicable. He tenido la oportunidad de realizar una reseña crítica de este trabajo de Mike Davis en la revista *Sin Permiso*. Coronel Tarancón 2020c.

copertenencia a la irreversibilidad termodinámica de la biosfera) emerge desde el interior y por debajo de geografías y políticas identitarias nacidas como correlato histórico de dominaciones y localizaciones heterogéneas. Esto es: identificar en la complejidad fisiológica de los metabolismos sociales terrestres el horizonte de la posible convergencia biopolítica, y que dicha complejidad (basada en la pluralidad de células biosociales) permita que las distintas luchas y opresiones no sean fundidas ni confundidas en el interior de ningún significativo vacío o forma de sujeto transhistórico que las jerarquice y diluya en función de intereses estratégicos cortoplacistas. Creemos que la pluralidad de las luchas política del presente no se explica por el juego retórico y performativo de las identidades y las diferencias (Laclau 2005), sino por la heterogeneidad de los dispositivos de dominación que han necesitado *identificar* e *inscribir* en tecnologías y tácticas diversas sus respectivos objetos y sujetos de gobierno (Foucault-Canguilhem). Por debajo de toda posición sobredeterminada por los mecanismos de dominación de clase, raza, sexo o especie, el *ser-organismo-viviente* alumbra un fondo de conmensurabilidad internacionalista e interespecie —una nueva sensibilidad bioética— que traspasa tanto las fronteras nacionales y las barreras epistemológicas de una humanidad ensimismada. Un republicanismo biológico, en suma, que se yerga como razón gubernamental opuesta a la razón abiótica neoliberal, pero esto solo tiene sentido si logramos transformar el miedo paralizador que nace desde la constatación de un mundo destruido en la ilusión y en la esperanza de una humanidad reparadora.

## Conclusiones

Estoy convencido de que nos hallamos tan sólo al principio en la profundización de nuestros conocimientos sobre la naturaleza que nos rodea, y eso me parece de una importancia capital para la inserción de la vida en la materia y del hombre en la vida.

Ilya PRIGOGINE, *¿Tan solo una ilusión?*, 1983.

Es una falacia decir que Amazonas es patrimonio de la humanidad, y es erróneo afirmar que la Amazonia, nuestro bosque, es el pulmón del mundo

Jair BOLSONARO, 74th session of the United Nations General Assembly, 2019.

¿Es pues mi porvenir esa bruma desatinada en que se agitan sombras?

Raymond QUENEAU, *Chêne et Chien*, 1969.

### I. Situar la vida adentro.

El estudio del rol desempeñado por los dispositivos del biopoder en los orígenes y el desarrollo del metabolismo social capitalista han revelado un fenómeno que desestabiliza las fronteras entre lo social y lo natural: lo biológico se prolonga en lo social mediante el ensamblaje de los organismos humanos a los órganos exosomáticos (atmosféricos, geofísicos, y bioeconómicos) a través de interfaces de saber/poder históricamente cambiantes. Concretamente: la fisiología política de los metabolismos sociales capitalistas reflejó la subordinación de los dispositivos inmunológicos y físico-anatómicos a las exigencias expansivas de una circulación colonialmente orientada a la absorción de la superficie geográfica de la Tierra. Por su parte, la fisiología política del metabolismo social capitalista en su fase neoliberal expresa la entrada de ese proceso en una fase oncológica acelerada mediada por la subordinación de las esferas sociales no-económicas a la racionalidad económica.

¿Tendría sentido denominar *republicanismo biológico* a la comprensión biológica de la necesidad que tienen las poblaciones humanas de garantizar la división de los poderes inscritos en los dispositivos de gobierno? La respuesta afirmativa a esta pregunta constituye la primera conclusión de este trabajo: una inmunología política que no detecte la malignidad de la generalización de la *forma empresa* (y de la actividad orientada al crecimiento ilimitado) al

conjunto de las células sociales de un metabolismo social constituye el correlato del fallo inmunológico de su crecimiento canceroso. En este sentido, el *republicanismo biológico* ya estaría inscrito en el interior del pensamiento ecológico feminista que en la actualidad reclama situar la vida en el centro de nuestras preocupaciones comunes, es decir, como cosa pública o *res publica*. Para ello, entender el rol biológico que desempeña el poder político *en el interior* de los metabolismos sociales localizados en el interior de los sistemas terrestres constituye, a nuestro juicio, una tarea indispensable.

Pero Bolsonaro tenía razón cuando negaba en 2019 que la Amazonia sea el pulmón del mundo: para que el mundo —y no esa realidad geológica planetaria llamada Tierra para la cual la vida humana será un parpadeo con huellas duraderas— tenga pulmones, es necesario que un nuevo organicismo se instituya como metáfora que problematice y violente nuestro actual modo de comprender tanto el espacio como el momento crítico que transitamos como especie. Es decir: decir que una empresa es sea una *célula social* que coopera conforme a fines que deben ser ajustados a los límites de la biosfera puede ser una metáfora, pero es una metáfora más adecuada que aquellas que nos sugieren que la actividad empresarial es siempre sinónimo de progreso social. En cualquier caso, es evidente que, si la mayor parte de nuestras prácticas e instituciones sociales se desenvuelven discursiva y fenomenológicamente a través de sistemas simbólicos que no nos permiten nombrar ni pensar la inscripción biológica del ser humano en los sistemas terrestres, la invocación de la “vida” como horizonte de una política sin conciencia biológica esta irremediabilmente condenada al fracaso.

A lo largo de la investigación nos hemos comprometido con la comprensión sociometabólica de las poblaciones humanas: los seres vivos *metabolizan* lo real —asimilan y excretan, inspiran y espiran para seguir dejando de ser lo que son al tiempo que empiezan a ser lo que no eran; porque están inmersos como sujetos de la objetividad indeterminada que los envuelve y penetra, pues, como dice Emanuele Coccia: “El mundo no es un lugar; es el estado de inmersión de toda cosa en toda otra cosa, la mixtura que trastoca instantáneamente la relación de inherencia topológica” (Coccia y Milone 2017, 71). Las realidades mediales o *interfaces biológicas* son las encargadas de resolver la indeterminación caótica en una ordenación de lo sensible. Estas son ya el signo del metabolismo epistémico (no necesariamente simbólico) propio del ser viviente: el valor del ordenar y del nombrar sólo se hace inteligible para el ser no-indiferente a la distinción de lo anterior y lo posterior, de lo cercano y lo lejano. La posibilidad misma de lo posterior ya lleva implícito el *a priori biológico* según el cual el conocimiento está hecho del mismo material que la esperanza.

Ambos problemas se entrelazan sobre la segunda conclusión (quizás la más sencilla) a la que nos aboca la investigación: una buena parte del porvenir biológico de la especie humana pasa necesariamente por la producción conceptual de repugnancia moral a la razón abiótica neoliberal. Por ello todo lo escrito hasta aquí no quiere decir ni demostrar que todas las apariencias y mistificaciones reificadas por la economía ocultan lo que *es en verdad* biológico. Más bien, se trata de mostrar que, para que la realidad económica y social pueda ser biológicamente analizada, es preciso construir e instalar el régimen de veridicción sobre el cual pueda tener sentido decir la verdad o falsedad biológica de un fenómeno. En este caso, purgar a los conceptos cotidianos de los efectos metastásicos del idealismo económico sería algo así como someterlos a una terapia lingüística; frente a las formas metafóricas que invisibilizan la potencia ecopatológica de la razón neoliberal, no basta con contraponer a la cosmovisión abiótica una representación científica más adecuada: es necesario promover, como diría Herbert Marcuse, su rechazo moral, y juzgar tanto nuestro comportamiento singular como el de nuestras instituciones al trasluz de nuevas normas bioéticas:

La terapia lingüística —esto es, la tarea de liberar las palabras (y por tanto los conceptos) de la total distorsión de sus significaciones, operada por el orden establecido— exige el desplazamiento de los criterios morales (y de su validación), llevándolos desde el orden establecido hasta la revuelta contra él. De modo similar, el vocabulario sociológico y político debe ser remodelado radicalmente: debe despojarse de 'su falsa neutralidad; debe ser metódica y provocativamente "moralizado" en términos del Rechazo (Marcuse 1969, 16).

Con este objetivo, nuestra historia del biopoder en la génesis, la expansión y la aceleración de los metabolismos sociales capitalistas se propuso desde sus comienzos analizar la crisis de la biopolítica en el siglo XXI; cuestionar el significado filosófico, biofísico y biopolítico del Antropoceno como época geohistórica en la que las poblaciones humanas se han convertido en el *sujeto* y el *objeto* de una misma amenaza ecológica y civilizatoria.

Frente a esta problema podemos dar por verificada nuestra hipótesis metodológica: el análisis inmunológico-político (productor y destructor de células cooperativas inmunológicas) ensayado por Roberto Esposito (Esposito 2009b, 2009a, 2011) se expande de la inmunología a la fisiología política cuando se traslada al interior del “paradigma sociometabólico” (Capítulo 1 y 2) y se historiza mediante una “biopolítica extendida” que articula la biopolítica a partir del tándem Foucault-Canguilhem (Capítulo 3). Esto nos ha permitido, primero, analizar históricamente el tránsito de la inmunidad jurídica de las comunidades, a la inmunidad física de los territorios y la inmunidad físico-circulatoria de las poblaciones (Capítulo 4). Y segundo: pensar los conflictos que emergen de los ajustes y desajustes de los dispositivos a través de las distintas racionalidades biopolíticas que se

enfrentaron en las guerras biopolíticas del siglo XIX y XX con el objetivo de imponer diagnósticos y terapias biopolíticas antagónicas (Capítulo 5). Por último, dedujimos del escenario de estos conflictos la mutación de la racionalidad biopolítica en la racionalidad abiótica que prolonga la razón neoliberal hasta nuestros días (Capítulo 6).

Debido a la larga duración de los procesos que hemos tratado de analizar en una franja temporal de cinco siglos, nuestra investigación no puede ocultar el trato insuficiente (por seguro superficial) de muchos de los episodios narrados. Sin embargo, creemos que, pese a esta incompletud evidente (quizás insatisfactoria), tenga el valor de abrir puertas o tender puentes epistemológicos entre disciplinas que solo no han entablado todavía un diálogo sistemático. Por un lado, creemos haber facilitado a los estudios biopolíticos de cuño foucaultiano la entrada bioeconómica y biofísica a los debates de ecología política. Ello, gracias a la identificación de Georges Canguilhem como puerta que comunica la biopolítica en Foucault con los enfoques naturalistas. A la inversa, al ubicar la fisiología política (y los biopoder) como tecnologías ubicadas entre los *inputs* y los *outputs* biofísicos del análisis sociometabólico acercamos el campo de los estudios biopolíticos a la bioeconomía y la ecología política contemporáneas. En tercer lugar, también creemos haber facilitado al campo de los estudios críticos del Antropoceno un enfoque socionatural para el análisis biohistórico de los metabolismos sociales capitalistas capaz de comunicar filosofía, ciencias naturales y ciencias sociales; crisis de acumulación (Marx) y crisis de gubernamentalidad (Foucault).

Por último, creemos haber manifestado el valor epistemológico de los modelos y las metáforas biológicas frente a cierto prejuicio antibiologicista que contrapone espasmódicamente lo humano a lo *meramente biológico*, e identifica el uso del léxico patológico como una invocación al cirujano de hierro. La cuestión, sin embargo, no es tanto teórica como praxeológica y programática: ¿cómo orientar la praxis sin una diagnosis que deje de llamar “burbujas” a crecimientos anómalos de los tejidos económicos? ¿Cómo llamar al proceso según el cual diseminar la toxicidad disuelta en glóbulos económicos (derivados financieros) en el sistema circulatorio global sin hacer uso de la palabra biológica “metástasis” equivalente al *cambio de lugar* de un proceso patológico/riesgoso? Desde este punto de vista, podríamos suscribir letra por letra el siguiente pasaje de Roberto Esposito, a quien reconocemos como una figura central de nuestra propia orientación, si no hubiese cedido con Deleuze a la conceptualización de la vida como dinámica externa a los dispositivos del biopoder:



Si, como cree Deleuze, la filosofía es la práctica de creación de conceptos adecuados al acontecimiento que toca y transforma, éste es, por tanto, el momento de repensar la relación entre política y vida en una forma que, más que someter la vida a los dictados de la política —lo que precisamente ha sucedido en el siglo XX—, inserte en la política la potencia de la vida. Lo importante es compararse con la biología no desde fuera, sino desde su interior (Esposito 2009a, 138).

## II. Vulnerabilidad biológica y poder político: lo problemático de lo aproblemático.

Conforme a nuestra lectura de la historia foucaultiana de la gubernamentalidad, el poder político problematizó la vida humana en coincidencia con el advenimiento de la gubernamentalidad liberal entre los siglos XVIII-XIX (Foucault 2009a, 2008, 2012a) y se desproblematisa en el interior de los modelos y saberes de la racionalidad política neoliberal (Foucault 2009b). En esta historia (arrastrada por el tándem Foucault-Canguilhem) los modelos que pueden ubicarse en la interfaz praxeológica del poder político son fruto de una *problematización* que tiene en su origen la *mimesis inmunológica* de una experiencia negativa, la cual se retiene como objeto con el objetivo de poder reconocerla, prevenir sus efectos riesgosos y, disminuir su peligrosidad.

Frente a los estudios que han limitado su análisis de la gubernamentalidad neoliberal como *razón-mundo* (Laval y Dardot 2013; Brown 2015b) sin problematizar la ascendiente canguilhemiana del aparato teórico foucaultiano, hemos concluido con Maria Muhle (2009) Francisco Vázquez García (Vázquez García 2015a, 2018) que el concepto foucaultiano de dispositivo presupone el concepto de vida biológica elaborado por George Canguilhem. Después, fuimos un paso más allá con José Luis Villacañas Berlanga al señalar que dicho correlato orgánico no apuntaba al organismo biológico en general, sino al organismo humano en concreto (Villacañas Berlanga 2016b; 2020). En este sentido destacamos la matriz bioantropológica de las secuencia de operaciones que conforman la genética de los dispositivos bioantropológicos: la problematización mimética productora de modelos que pueden instalarse como interfaz en el ejercicio del poder político y, finalmente, estabilizarse como dispositivos de un programa político (3.5.). Por último, identificamos las *interfaces de gobierno* como aquellos elementos que determinan si una determinada racionalidad política es o no es biopolítica, no tanto porque no entre en contacto con organismos humanos (necesariamente presentes detrás de todo dispositivo de gobierno) sino por el modo de inscribir, significar y disponer los respectivos campos de acción de las conductas que trata de programar. Para la racionalidad de gobierno neoliberal, hemos defendido su caracterización exhaustiva como *racionalidad política abiótica* por el hecho de estar programáticamente

orientada a la producción de un *medioambiente* habitado por agentes psicológicos (capaces de elegir), empresariales (obligados a revalorizar el capital que encarnan) y numéricos (sujetos a normas de gobierno y autogobierno regidas por el imperativo de la contabilidad), pero no biológicos. En este sentido, el capital humano encarnado por los sujetos-empresa camufla exhaustivamente la vida biológica de los organismos al *resignificar económicamente* la totalidad de los atributos biológicos de la existencia humana (6.1-6.3). Por ello es falso que el neoliberalismo no tenga una conciencia medioambiental. La razón neoliberal, en tanto que racionalidad productora de un *milieu económico empresarial*, no está en el *medioambiente*: lo produce.

La desproblematización de la vida humana como problema político a mediados del siglo XX coincide con el desplazamiento masivo de las interfaces naturalistas del saber/poder propias de la gubernamentalidad biopolítica liberal, a las interfaces abióticas de la gubernamentalidad neoliberal. Hemos identificado este desplazamiento con la forma óptica de un eclipse, con el *eclipse de la biopolítica en el siglo XX*, para destacar lo siguiente: la razón abiótica sólo puede ocultar completamente la vida al mimetizar su forma, recodificando la libertad biológica (como capacidad de acción condicionada pero no determinada por el *milieu*) como *libertad abiótica*. Este eclipse encuentra su razón bélico-estratégica en el encubrimiento funcional del racismo biopolítico a través de la defensa negativa de la libertad. Esto es lo que permitirá al soberano imperial estadounidense matar aquello que supone un peligro biológico sin necesidad de invocar a la históricamente estigmatizada escisión de la humanidad en razas biológicas.<sup>393</sup>

Se suele señalar que el neoliberalismo ha encontrado tanto en el “mito del desarrollo” y en el “productivismo” grandes aliados culturales (Prats et al. 2016, 188-ss), sin embargo, resulta fundamental diferenciar los discursos mitológicos de los discursos promovidos por un régimen gubernamental: el crecimiento ilimitado puede ser un “mito perjudicial para la vida humana”, pero, de hecho, es el mito para el cual la subjetividad dispone de un

---

<sup>393</sup> Nos referimos, por supuesto a la conexión establecida por Foucault entre poder soberano y racismo en el curso *Hay que defender la sociedad* (1976) y en *La voluntad de saber* (1976). El eclipse de la biopolítica es un efecto de superficie de este problema: Estados Unidos, sin dejar de ser un estado racista, ya no puede matar en el nombre de la vitalidad de una raza, y su participación, como la de Francia, en la Segunda Guerra Mundial con ejércitos mestizos (héroes de la libertad) selló en sus sociedades la contradicción que todavía hoy hace arder Estados Unidos: ¿cómo lidiar con los negros que luchan por la libertad en Estados Unidos sin asesinarlos? Las cadenas subterráneas siguen uniendo hoy a Martin Luther King con aquellos que, como George Floyd, mueran bajo el peso policial de una libertad racialmente restringida. Una vez más: “¿Cómo se puede hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo ejercer los derechos de la guerra, los derechos del asesinato y el de la función de la muerte si no es pasando por el racismo? Ese era el problema, y creo que sigue siéndolo”. Foucault 2010a, 225.

*medioambiente económico-deportivo* tejido a medida del espíritu de superación ilimitado. Por ello hemos considerado crucial tomar de Foucault su escepticismo acerca de la dependencia que tendría una racionalidad política acerca de la “representación objetiva” (científico-natural) de la realidad: el poder político no está obligado a representar adecuadamente la realidad, sino a producir *interfaces* adecuadas para mediar la relación entre los organismos que gobierna y el medioambiente que produce. En el juego del poder político, éste se preocupa más por diseñar el tablero que por determinar las jugadas de los distintos jugadores: sólo diseñando un juego mejor la resistencia podrá disputarle a un determinado dispositivo de poder el monopolio de las ficciones subjetivas. No se trata de *definir la objetividad del mundo* en que el sujeto habita, sino de fabricar el medioambiente en cuyo atmósfera las aspiraciones del sujeto puedan llegar a definir el mundo.

### III. Hay que defender lo público: el biopoder y los órganos sociales exosomáticos.

Mediante la aplicación formal de la teoría simbiogenética de Lynn Margulis a la historia foucaultiana de la gubernamentalidad (y la identificación de fondo de la *hipótesis Nietzsche* como constante de una historia de la gubernamentalidad que tome en consideración todos los cursos de la década de 1970, y no solo los de 1978 y 1979), tratamos de argumentar en el quinto capítulo de la investigación que los órganos sociales de la *seguridad social* no comparten genética-histórica ni con la racionalidad biopolítica liberal ni con la racionalidad abiótica del neoliberalismo. Esto permite sacar una conclusión importante acerca del rol sociometabólico de las instituciones públicas de los estados que todavía regulan la inscripción jurídico-geográfica de los procesos económicos a la geografía terrestre.

Esto nos ha obligado a defender un escepticismo sistemático respecto de las ontologías políticas históricamente confusas, tales como las defendidas por Deleuze y Agamben en los estudios biopolíticos o por Donna Haraway en su narrativa del Chthuluceno. Si bien muchos dispositivos del biopoder han desempeñado un rol crucial en la estabilización sociometabólica del capitalismo, otros han emergido y evolucionado como respuesta compensatoria a los efectos ecopatológicos producidos por la institución de mercados autorregulados. Sirviéndonos de este esquema metafórico cabe argumentar lo siguiente: los derechos a la indemnización por desempleo, los hospitales o los colegios públicos son *boy* a la historia de los metabolismos sociales capitalistas lo que las mitocondrias a las células eucariotas: órganos sociales exosomáticos cuya existencia no se deduce del plan del estado capitalista original, sino de una digestión incompleta. En ellos perdura el *ethos cooperativista*

que el siglo XX hereda de los movimientos obreros del siglo XIX, y que estos heredaron a su vez de los efectos políticos de las revueltas populares del siglo XVIII. Por supuesto, no se trata de negar que los dispositivos de biopoder no hayan participado en la estabilización de los metabolismos sociales capitalistas europeos en detrimento de aquellos metabolismos regionales periféricos que se vieron forzados a un extractivismo endémico y crónico. Se trata de entender que aquellos dispositivos de gobierno como la educación, las campañas de higiene y sanidad pública, los servicios de asistencia o los derechos laborales en el marco de la *seguridad social* (no-privada), emergen en relación antagónica a la dinámica fisiológica autónoma del capital y, en este sentido, su mera existencia conserva y expresa la posibilidad de gobernar los metabolismos sociales bajo criterios bioantropológicos antagónicos a la dinámica del intrínseca del capitalismo.

Tomando en cuenta estos elementos, consideramos imprescindible prevenir toda conceptualización confusa de los *dispositivos del biopoder* como sinónimo de *dispositivos de dominación*, y señalar que sólo gobernando a su favor es posible resistir y contrarrestar los efectos de la razón abiótica. Es decir: todavía hoy las instituciones públicas son *órganos sociales exosomáticos indigestos que el capitalismo en su tendencia reproductiva y expansiva autónoma sigue luchando por degradar, descomponer y disolver*. Frente a las críticas que denuncian su supuesta “improductividad” (económica), lo que denominamos hoy *la defensa de lo público* es el intercambio de defensas inmunológicas entre la inmunidad que producen los movimientos sociales y aquellas instituciones que no pueden ser automáticamente alineadas con el conjunto de los aparatos represores. Dicha relación de solidaridad, defensa mutua y reciprocidad inmunológica (socio-institucional) es la única esperanza sobre la cual se pueden articular la reorientación del modelo productivo y gubernamental a los criterios biológicos de la reproducción social. Esto es lo que ha puesto de manifiesto la crisis mundial desencadenada por la pandemia de la COVID-19: no solo que la razón abiótica depende de los mismos organismos biológicos-humanos y vulnerables que da por supuestos. Más allá de esto: estos mecanismos inmunológico-políticos que anclan en la autodefensa biopolítica de la sociedad (y a diferencia de las instituciones empresariales y privadas) comprenden que el trabajo biosanitario y biopolítico constituye una reflexión protectora y salvífica de la vida social sobre sí misma; un proceso propio de una comunidad de *vivientes*. Durante este periodo de pandemia, la diferencia entre las racionalidades biopolíticas y abióticas se han puesto claramente de manifiesto: por un lado, el reconocimiento del valor de las instituciones y los profesionales de la sanidad pública. Por otro, la reacción hostil de una parte de nuestras sociedades a la subordinación de ciertas libertades individuales a la protección biológica de

las poblaciones. Esto constituye a nuestro juicio la expresión más clara del modo en que la razón abiótica corta y escinde la vida biológica de las poblaciones humanas en un archipiélago de libertades privadas.

#### IV. La razón abiótica neoliberal como clave biológica de un proceso ecopatológico planetario.

Según Hannah Arendt o Giorgio Agamben, pocos sistemas teóricos serían tan peligrosos como el pensamiento político organicista:

Nada, en mi opinión, podría ser teóricamente más peligroso que la tradición de pensamiento orgánico en cuestiones políticas, por la que el poder y la violencia son interpretados en términos biológicos. Según son hoy comprendidos estos términos, la vida y la supuesta creatividad de la vida son su denominador común, de tal forma que la violencia es justificada sobre la base de la creatividad. Las metáforas orgánicas de que está saturada toda nuestra presente discusión de estas materias, especialmente sobre los disturbios —la noción de una «sociedad enferma» de la que son síntoma los disturbios, como la fiebre es síntoma de enfermedad— sólo pueden finalmente promover la violencia. (Arendt 2018, 101–102)

En el interior de los horizontes de la modernidad biológica —donde la animalidad designaba el fondo biológico sacrificable de todo ser viviente— la precaución de Arendt cobra sentido: en un mundo que ha producido la animalidad para poder asesinar y dominar con inmunidad jurídica, el discurso político que acaricia discursivamente la animalidad no puede ser sino un discurso con hambre de purga salvífica. Sin embargo, esta situación se invierte tras los umbrales de la posmodernidad abiótica: el peligro del que hoy debemos precavernos es el del uso de metáforas que encubran el significado biológico o biohistórico de los procesos sicionaturales. En este sentido, otra de las conclusiones centrales de nuestra investigación reside en la identificación de la dimensión oncológica de la razón abiótica neoliberal, la cual gravita en torno a las siguientes ideas centrales:

1. En el interior de la fisiología política liberal, las *células productivas capitalistas* ya tenían una sed ilimitada de plusvalor (Marx), y a su sed capitalista industrial, colonial e imperial remite el cambio abrupto en la trayectoria del Antropoceno en el siglo XIX (Steffen et al. 2014). En cambio, en la fisiología política neoliberal, el productivismo de alto rendimiento de estas células socioeconómicas ha desbordado la esfera económica y colonizado el resto de las esferas vitales. Esta es una señal inequívoca de una dinámica metastática según la cual no son las células competitivas *per se*, sino la capacidad de un marco social (tal y como aspiró a hacer el ordoliberalismo alemán) por retenerlas en el interior de un espacio de seguridad aislado de los tejidos bioantropológicos. Con todo, la diagnosis de Marx en este punto sigue vigente: no hay barrera institucional sólida que no se disuelva, ni comunidad de intereses capitalistas

que no encuentre una grieta (legal, ilegal o alegal) para hacer valer su interés particular sobre cualquier aspiración a instituir la fuerza coactiva del interés general.

2. Si el maltusianismo ya hizo uso de una comprensión transhistórica del crecimiento de las poblaciones, el neomalthusianismo que identifica directamente la actual crisis medioambiental con el crecimiento anómalo de las poblaciones humanas (Ehrlich y Eherlich 1968; Hern 1990; Dean 2015) es una gran fuente de legitimidad discursiva para instituir la indiferencia a las demandas biológicas de aquellas partes de la población humana que han sido calificadas como excedentes. La necesidad de señalar la dinámica oncológica de la razón abiótica camina en la dirección opuesta: el crecimiento anómalo de la población humana es el efecto de su desaparición como problema. Lejos de indicar un exceso señala una inmensa carencia: el peligro no es que haya seres humanos en un mundo crecientemente despoblado y hacinado en ingentes neoplasias urbanas; el peligro es que estas sean políticas epistemológicamente marginadas en el interior de proyectos urbanos pensados para la supervivencia del capital, aun cuando ello exija dejar miles de viviendas vacías a la espera de la inversión que pueda rentabilizarlas.

3. Una buena parte de la tecnología financiera contemporánea solo ha logrado multiplicar el volumen de la economía financiera sin multiplicar el volumen de la economía productiva (a la que se ha hibridado) mediante mecanismos de replicación ilimitada en el interior de sistemas bancarios paralelos y desregulados. Cómo vimos al final del Capítulo 6, lo que estalló en la crisis financiera de 2008 no fue sino el desplome hiper-lucrativo de crecimientos anómalos normalizados que más tarde metastatizaron en el sistema circulatorio global desencadenando una gravísima intoxicación financiera de tejidos socioeconómicos funcionales.

4. Un rasgo característico del comportamiento de las células cancerosas es su habilidad para camuflarse y volverse invisibles frente a los mecanismos inmunológicos de un organismo: al modificar su *apariencia superficial* (el modo en que se presenta a los mecanismos de reconocimiento celular) una mutación cancerosa puede pasar desapercibida por ser identificada en el interior del perímetro fisicoquímico que define un rango de “normalidad fisiológica”. Pues bien: en la génesis, la estabilización y el desarrollo ecopatológico de los metabolismo sociales capitalistas lo que se registra inequívocamente es la destrucción sistemática de los mecanismos inmunológico-culturales (insurrecciones plebeyas), inmunológico-sociales (insurrecciones obreras) e inmunológico-institucionales (destrucción de los tejidos y órganos exosomáticos sindicales) hasta encontrar un modo de camuflar el tipo de anomalía antropológica que porta: identificarse con la defensa de un concepto de

libertad inconmensurable con el análisis biológico. Detrás de este fenómeno se encuentra la creciente homogeneización celular —característica de las neoplasias (Hern 1990)— por la replicación fractal del sujeto-empresa en el metabolismo social mundial.

Atendiendo a estos cuatro rasgos, lo que defendimos como *eclipse de la biopolítica en el siglo XX*, primero, como fenómeno capital para entender la crisis de la biopolítica en el siglo XXI, y, segundo, como origen de la mutación epistemológica de la razón biopolítica en razón abiótica, señala el momento decisivo de un encubrimiento que es preciso poner de manifiesto. Y es esta comparación entre la fisiología política liberal y la fisiología política neoliberal la que nos permite revelar la transformación de una racionalidad altamente conflictiva con una racionalidad hegemónica: mediante la universalización del sujeto empresa frente al campo de acción ilimitado del mercado mundial, la razón neoliberal no se camufla identificando sus células propias con las demás, sino identificando consigo a la totalidad de las células socioeconómicas con independencia de su tamaño y su actividad. Esa fue la clave de la operación neoliberal: si no te puedes parecer a los demás, haz que los demás se parezcan a ti.

¿Qué explica la inacción de poder político de las poblaciones humanas ante el peligro del cambio climático? ¿Qué cortocircuita la coordinación entre los órganos receptores (científicos) y los órganos efectores (políticos) de nuestra especie? Al conjunto de las respuestas válidas, que sin duda no son pocas, queremos añadir la siguiente: el camuflaje de los mecanismos que propulsan el crecimiento ilimitado detrás de una superficie que confunde su reproducción con el disfrute de la libertad. En este punto, *hemos tratado de argumentar que la diferencia entre la libertad biológica y la libertad abiótica es la clave para obtener un criterio histórico de demarcación entre utopías libertarias ecológicas y ecopatológicas*. En la historia de la génesis, la estabilización y el desarrollo de los metabolismos sociales capitalistas, la proliferación, multiplicación, el crecimiento y diseminación de las células empresariales no es sino el correlato de la destrucción y/o neutralización de todos los sistemas inmunológico-políticos que, desde su emergencia, *rechazaron* la proliferación de *agentes socioeconómicos* en los márgenes de las leyes comunes. De este modo no podemos sino aclarar que nuestro concepto oncológico de empresa apunta fundamentalmente a aquellas que no solo han evadido todos los mecanismos de control fiscal, sino que han sido capaces de inmunizarse respecto de los riesgos de la competencia que imponen sobre las demás. Este tipo de organizaciones globales, multinacionales o transnacionales son las células que nacen tras los umbrales de la modernidad abiótica. En el siglo XXI, la causa principal del progresivo desmantelamiento de las instituciones biopolíticas.

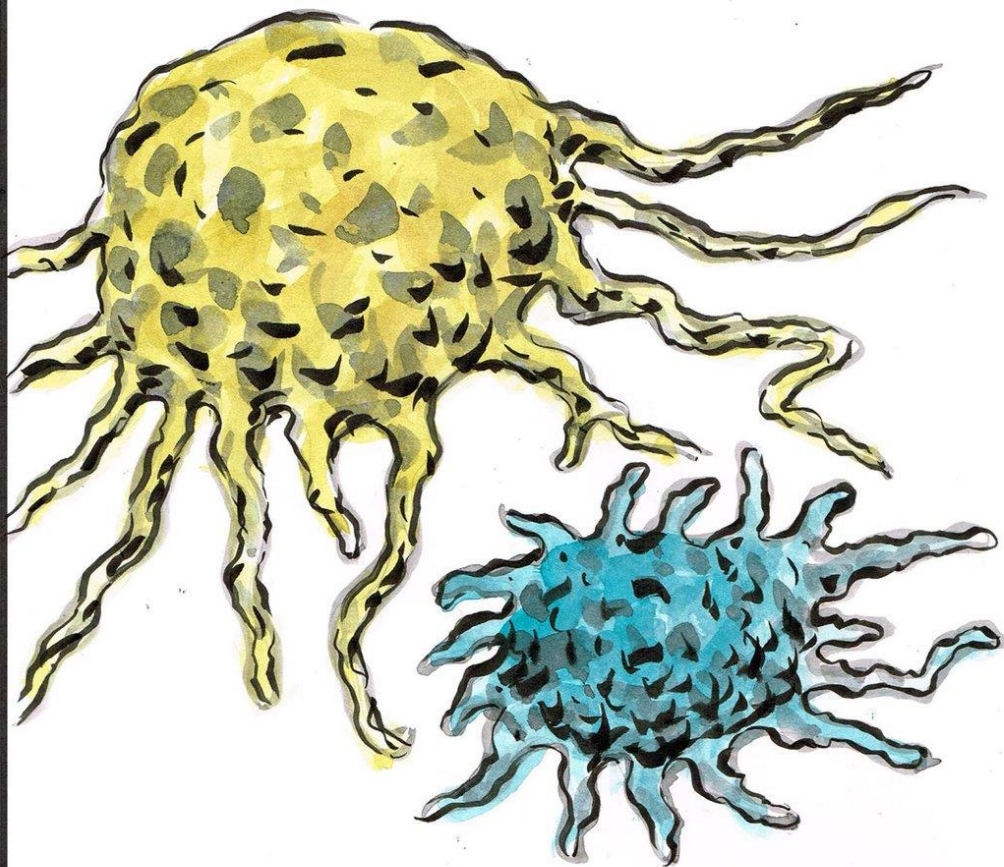
Hoy las crisis biológicas (como la pandemia de la COVID-19 durante la cual termino de escribir esta investigación) ponen de manifiesto la alarmante vulnerabilidad biológica de las sociedades que han favorecido la aglomeración demográfica en medios urbanos desatendiendo la crisis de despoblación que agrava hoy el gradiente campo-ciudad. Las mismas sociedades que han reorientado o desactivado todos sus dispositivos inmunológico-políticos a favor de una política de nula interferencia con el crecimiento ilimitado de monstruosas células situadas al margen de la ley; la misma política que se nutre de las estrategias de la austeridad fiscal, la precarización y el endeudamiento crónico de las poblaciones humanas.

Por supuesto, el creciente malestar en el neoliberalismo pone de manifiesto la crisis de los sistemas de camuflaje neoliberal: las demandas de los crecientes movimientos sociales evidencian que la razón neoliberal todavía no ha logrado burlar todas las defensas inmunológicas de las culturas humanas. Situarlas en un plano teórico que las vuelva comparables exige hacer exactamente lo contrario que el neoliberalismo hace con la vida: si aquel economiza completamente la realidad biológica, la resistencia conceptual exige biologizar la economía en la misma medida. En vez de pensar lo humano como elevación cultural de lo meramente biológico es preciso entender que la *nuda vida* es ya biología humana degradada; ver en la singularidad biológica del ser humano la oportunidad para transferir dignidad tanto a la vida humana como a otras formas de vida.

Nada de esto —y esta es nuestra convicción más íntima—, se puede hacer sin identificar ni producir, con mayor o menor destreza en la artesanía conceptual que esto exige, el nombre biológico de las cosas. Si seguimos denominando índice de salud económica a los melanomas de hormigón; si no se distingue lo normal y lo patológico en el interior de los ecosistemas socionaturales, o si no dotamos a la realidad de conceptos que reflejen nuestra responsabilidad con la misma, todas las utopías políticas que construyamos no podrán enraizar en los procesos normativos de la biosfera. Sabemos que en el provenir se agitan brumas desatinadas: por ello no podemos desfallecer en la tarea de promover la rebelión de la inteligencia biológica cada vez que se nos presente el crecimiento ilimitado como una ventaja evolutiva —nada que no quepa en una viñeta del Roto (2018)—. Y cada vez que se hable de la épica del sujeto neoliberal podremos recordar una y mil veces que, en la odisea biopolítica del siglo XXI, las sirenas neoliberales se esconden tras la bruma para ocultar que cantan desde la superficie de una inmensa playa de plástico.



CÉLULA CANCERÍGENA INTENTANDO CONVENCER A UNA  
CÉLULA SANA DE LOS BENEFICIOS DEL CRECIMIENTO.



EL ROTO

## Bibliografía

- ABRALDES, Daniel Gustavo (2018): *La hegemonía neoliberal. Historia de un simulacro*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid. [Disponible en línea en <https://eprints.ucm.es/47227/1/T39841.pdf>]
- ACACIA, John (2009): *Clark Clifford. The wise man of Washington*. Lexington Ky.: University Press of Kentucky.
- ÁCS, Zoltán J.; AUTIO, ERKKO; SZERB, László (2014): “National Systems of Entrepreneurship: Measurement issues and policy implications”. En: *Research Policy* 43 (3), pp. 476–494. DOI: 10.1016/j.respol.2013.08.016.
- ADELSON, Mark (2010): “Default, Transition, and Recovery: A Global Cross-Asset Report Card Of Ratings Performance In Times Of Stress. *Standard & Poor's*”. [Disponible en línea en [http://www.markadelson.com/pubs/Cross-Asset\\_Report\\_Card.pdf](http://www.markadelson.com/pubs/Cross-Asset_Report_Card.pdf)], Última comprobación el 28/05/2020.
- ADORNO, Theodor W. (1954): “Televisión y cultura de masas”. Archivo Omegalfa.es [Disponible en línea en <https://www.marxists.org/espanol/adorno/1954/0001.htm>.]
- AEMET; OECC (2018): “Cambio Climático: Calentamiento Global de 1,5°C. Agencia Estatal de Meteorología y Oficina Española de Cambio Climático. *Ministerio para la Transición Ecológica*”. (Madrid). [Disponible en línea en <https://www.miteco.gob.es/es/ceneam/recursos/pag-web/guia-calentamiento-global-15.aspx>, Última comprobación el 10/06/2020.
- AGAMBEN, Giorgio (2013): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Antonio Gimeno Cuspineda (Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2020): “L’Invenzione di un’epidemia”. Quodlibet. [Disponible en línea en <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Última comprobación el 10/06/2020].
- AKBARI, Hashem; MENON, Surabi; ROSENFELD, Arthur (2009): “Global cooling: increasing world-wide urban albedos to offset CO<sub>2</sub>”. *Climatic Change* 94 (3-4), pp. 275–286. DOI: 10.1007/s10584-008-9515-9.
- ALDÁMIZ-ECHEVARRÍA SNFELIU, María (2014): *Zara. Análisis de la estrategia empresarial*. Universitat de Barcelona. [Disponible en línea en: <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/66814/1/TFG-ADE-Ald%C3%A1miz-Maria-juliol15.pdf>].
- ALEMÁN, Jorge (2014): En la frontera. Sujeto y capitalismo: conversaciones con María Victoria Gimbel. En colaboración con María Victoria Gimbel (Claves contemporáneas 360°). [Disponible en línea en <http://repositorio.dl-e.es/viewer.vm?id=57570>].
- ALIMONDA, Héctor; ESCOBAR, Arturo; PALACIO CASTAÑEDA, Germán; VERÓNICA SECRETO, María; BUNKER, Stephen; MACHADO ARÁOZ, Horacio; SVAMPA, Maristella; TABRA, Mario; ASTE, Juan; DE ECHAVE, José; PALACÍN QUISPE, Miguel; PÉREZ, Margarita; S. WAGNER, Lucrecia; GIRAUD, Marcelo; ROMERO, Pablo; JULIETA LAMBERTI, Pablo Romero (2001): *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS-CLACSO.
- ALONSO, Nicolás (2016): “El auge de Donald Trump coincide con un aumento en los crímenes de odio contra musulmanes en EE UU. Las agresiones de odio contra practicantes del Islam aumentaron

en un 69% según un nuevo informe del FBI". *El País*, 15/11/2016. [Disponible en línea en [https://elpais.com/internacional/2016/11/15/estados\\_unidos/1479228973\\_671363.html](https://elpais.com/internacional/2016/11/15/estados_unidos/1479228973_671363.html), Última comprobación el 28/05/2020.]

ALONSO OLEA, Manuel (1982): "Cien años de seguridad social". *Papeles de economía española* (12-13), pp. 107–118.

ALTHUSSER, Louis (2008): *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge (2010): "Biopoder: dos perspectivas (Agamben y Negri)", *Pasajes de pensamiento contemporáneo* 32, 107-122.

—(2016) "Hegemonía gramsciana y hegemonía populista", *Claves* (248), pp. 1-8.

ALTVATER, Elmar (2016): "The Capitalocene, or, Geoinengineering against Capitalism's Planetary Boundaries". En: Jason W. Moore (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos, pp. 138–152.

AMON, Samir; Arrighi, Giovanni; Gunder Frank, André (1983): *Dinámica de la crisis global*. 1st ed. Mexico: Siglo XXI.

AMORÓS, Celia (1990): "Feminismo: senda no transitada de la Ilustración". *ISEGORÍA* (1), pp. 39-50.

AMORÓS, Celia (1991): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. 2. ed. Barcelona: Anthropos Editorial del hombre.

ANDERSON, Perry (2014): *Imperium et Consilium. La política exterior norteamericana y sus teóricos*. Madrid: Akal.

VANUCCHI, Edgardo (Ed.) (2007): "Recordar y entender. Carta abierta a los padres: la última dictadura militar 1976-1983". 1976/1983: Buenos Aires: Serie documentos de memoria. La última dictadura militar.

ANTONELLI, Marcelo (2013): "La deriva deleuziana de Roberto Esposito". *Revista Pléyade* (12), pp. 35–36.

ANTONELLI, Marcelo (2015): "Gilles Deleuze y el debate biopolítico contemporáneo". *Revista de Filosofía y Teoría Política* (46). [Disponible en línea en [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.6867/pr.6867.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6867/pr.6867.pdf)].

ARATO, Andrew; Gebhardt, Eike (1978): *The Essential Frankfurt School reader*. New York: Urizen Books.

ARBIDE AZA, Hibai (2016): *Patrullas xenófobas en las fronteras de Europa*. CTXT. *Contexto y acción*, 05/10/2016. [Disponible en línea en <https://ctxt.es/es/20161005/Politica/8824/Hungria-ultraderecha-refugiados-Jobbik-Fidesz.htm>. Última comprobación el 28/05/2020.]

ARENDT, Hannah (2006): *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

ARIAS MALDONADO, Manuel (2018): *Antropoceno. La política en la era humana*. 1ª ed. [Barcelona]: Taurus.

ARJONA, Daniel (2018): *El sexo en el Tercer Reich: una orgía nazi permanente para "salvar a la raza"*. *El Confidencial*, 18/10/2018. [Disponible en línea en [https://www.elconfidencial.com/cultura/2018-10-18/nazis-cultura-sexo-tercer-reich\\_1631466/](https://www.elconfidencial.com/cultura/2018-10-18/nazis-cultura-sexo-tercer-reich_1631466/), Última comprobación el 03/05/2020.]

ARRIBAS VERDUGO, Sonia (2004) “El imperativo categórico de la asociación”. *Isegoría* 30, pp. 244-248.

ARRIGHI, Giovanni; Moore, Jason W. (2002): Capitalist Development in World Historical Perspective. En: Robert Albritton, Makoto Itoh, Richard Westra y Alan Zuege (eds.): Phases of Capitalist Development. Booms, Crises and Globalizations. Rev. New York, Gordonsville: Palgrave Macmillan; Macmillan [distributor], pp. 56–75.

ARRIZABALAGA, Jon (1991): “La Peste Negra de 1348: los orígenes de la construcción como enfermedad de una calamidad social.” [Dynamis: Acta hispanica ad medicinæ scientiarumque historiam illustrandam](https://digital.csic.es/bitstream/10261/33484/1/Arrizabalaga%2091-La%20peste%20Negra...pdf), (11), pp. 73-118 [Disponible en línea en: <https://digital.csic.es/bitstream/10261/33484/1/Arrizabalaga%2091-La%20peste%20Negra...pdf>.]

AUBREY, Bob (1991): *Savoir faire savoir. L'apprentissage de l'action en entreprise*. En colaboración con Bruno Tilliette. Paris: InterÉd.

ÁVILA CALERO, Sofía; LEFF, Enrique (2015). “Entrevista a Enrique Leff”. *Ecología política* 49, pp. 120-127. ISSN 1130-6378

AYALA CARRILLO, María del Rosario; Zapata Martelo, Ema; Cortés Cortés, Ramón (2017): “Extractivismo. Expresión continua del sistema capitalista-colonial-patriarcal”. *Ecología política* (54), pp. 60–64.

AYRES, Robert U.; KNEESE, Allen V. (1969): “Production, Consumption, and Externalities”. *American Economic Review*, 59 (3), pp. 282–297.

AYRES, Robert U.; SIMONIS, Udo Ernst (1994): *Industrial metabolism. Restructuring for sustainable development*. Tokyo, New York: United Nations University Press.

BANCO MUNDIAL (2018): “Población urbana (% del total). Naciones Unidas, Perspectivas de la urbanización mundial.” [Disponible en línea en <https://datos.bancomundial.org/indicador/SP.URB.TOTL.IN.ZS>, Última comprobación el 11/07/2018.

BARRI, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas (eds.) (1996): *Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Chicago: University of Chicago Press.

BAUMAN, Zygmunt (2001): *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.

BAYLINA, Mireia; GARCÍA RAMON, Maria Dolors (1998): Homeworking in Rural Spain. *European Urban and Regional Studies* 5 (1), pp. 55–64. DOI: 10.1177/096977649800500105.

BBC): 'I don't believe it' - Trump on climate report., 26/11/2018 [Disponible en línea en <https://www.bbc.com/news/av/world-us-canada-46324405/i-don-t-believe-it-trump-on-climate-report>, Última comprobación el 05/01/2020].

BEASLEY-MURRAY, Jon; RODRÍGUEZ, Fermín (2010): *Poshegemonía. Teoría política y América latina*. Buenos Aires: Paidós.

BECKER, Gary S. (1966): “Una teoría de la distribución del tiempo”. *Estudios Económicos* (9/10), pp. 71–112. [Disponible en línea en <https://revistas.uns.edu.ar/ee/article/view/1032>. Última comprobación el 20/05/2020].

BEEVOR, Antony (op. 2007): *Berlin. The downfall 1945*. London: Penguin.

BELISSA, Marc; BOSC, Yannick (2013): *Robespierre. La fabrication d'un mythe*. Paris: Ellipses.

- BELLAMY FOSTER, John (1999): Marx's Theory of Metabolic Rift. Classical Foundations for Environmental Sociology. *American Journal of Sociology* 105 (2), pp. 366–405. DOI: 10.1086/210315.
- (2000): *Marx's ecology. Materialism and nature*. New York: Monthly Review Press.
- (2004): *La Ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural.
- (2013): Marx y la fractura en el metabolismo universal de la naturaleza. *Monthly Review* 65 (7), pp. 1–18.
- BENNETT, C. E.; THOMAS, R.; WILLIAMS, M.; ZALASIEWICZ, J.; Edgeworth, M.; Miller, H. et al. (2018): “The broiler chicken as a signal of a human reconfigured biosphere”. *Royal Society Open Science* 5 (12). [Disponible en línea en: <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsos.180325>.]
- BENTHAM, Jeremy (1962): *The Works of Jeremy Bentham*. New York: Russel & Russel.
- BENZING, Brigitta; HERRMANN, Bernd (2003): *Exploitation and overexploitation in societies past and present*. Münster, London: Lit.
- BETETA MARTÍN, Yolanda (2016): *Brujas, femme fatale y mujeres fálica. Un estudio sobre el concepto de monstruosidad femenina en la demonología medieval y su representación iconográfica en la modernidad desde la perspectiva de la antropología de género*. Tesis Doctoral. Paloma de Villota Gil-Escóin (Dir.) y Marían López Fernández Cao (Co-dir.) Universidad Complutense de Madrid. [Disponible en línea en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=149265>.]
- BIDET, Jacques (2006): “Foucault y el liberalismo: racionalidad, revolución, resistencia”. *Argumentos* 19 (52), pp. 1–27.
- BIDET, Jacques (2017): *Foucault with Marx*. London: Zed Books Ltd.
- BIEBRICHER, Thomas (2011): The Biopolitics of Ordoliberalism. *FS* (12), pp. 171. DOI: 10.22439/fs.v0i12.3339.
- BILGER, François; Villey, Daniel (1964): *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- BIRD, Douglas W.; BLIEGE BIRD, Rebecca; CODDING, Brian F. (2016): “Pyrodiversity and the anthropocene: the role of fire in the broad spectrum revolution”. *Evolutionary anthropology* 25 (3), pp. 105–116. DOI: 10.1002/evan.21482.
- BLENGINO, Luis Félix (2018): *El pensamiento político de Michel Foucault. Cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente*. Madrid: Guillermo Escolar.
- BLUMENBERG, Hans (1985): *The legitimacy of the modern age*. First MIT Press paperback ed. Cambridge, Mass: MIT Press.
- BLUMENBERG, Hans (1987): *The genesis of the Copernican world*. Cambridge: MIT Press.
- BLUMENBERG, Hans (2011): *Descripción del ser humano*. En colaboración con Manfred Sommer. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- BOAS, Taylor C.; GANS-MORSE, Jordan (2009): Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan. *St Comp Int Dev* 44 (2), pp. 137–161. DOI: 10.1007/s12116-009-9040-5.
- BODIN, Jean (1973): *Los Seis libros de la república*. Madrid: Aguilar.
- BOLOGNA, Sergio (1999): *Nazismo y clase obrera (1933-1993)*. Madrid: Akal.
- BOLOGNA, Sergio (2013): *Banche e crisi. Dal petrolio al container*. 1. ed. Roma: DeriveApprodi (DeriveApprodi, 112).



- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève (2002): *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste (2016): *The shock of the anthropocene. The earth, history, and us*. New York: Verso.
- BORSARI, Andrea (2007): El Tótem y el Oso Espadachín. Antropología filosófica de la imitación: Helmuth Plessner y Arnold Gehlen. En colaboración con Trad. Carlos M. Martínez Ruiz. Córdoba: Universitas.
- BOSTROM, Nick (2002): “Existential risks: analyzing human extinction scenarios and related hazards”. *Journal of Evolution and Technology* 9(1).
- BOTAR, Oliver A.I.; WÜNSCHE, Isabel (Eds.) (2017): *Biocentrism and Modernism*. London: Routledge.
- BOTERO, Giovanni (2001): *Della ragion di stato libri dieci, con tre libri delle cause della grandezza, e magnificenza delle città*. Venezia: Giolti.
- BOULDING, Kenneth Ewart (1966): “The Economics of the Coming Spaceship Earth”. En: JARRETT, H. (Ed.) *Environmental Quality in a Growing Economy, Resources for the Future*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 3-14.
- BOBBIO, Norberto (1986): “Democracia y pluralismo”. *Revista de Ciencia Política* 8(1-2), pp. 127-137.
- BOURDIEU, Pierre: “Espacio social y génesis de las clases”. *Espacios* (2), 29–35.
- (1997): “La esencia del neoliberalismo”. Libardo González (trad.), Universidad Pedagógica Nacional. 37, pp.1-5
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBORDEON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude (2008): *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc (2008): *Una invitación a la sociología reflexiva*. Ciudadela: Siglo XXI (Biblioteca clásica de Siglo XXI).
- BRAIDOTTI, Rosi (2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Tres Cantos, Madrid: Akal.
- (2018): “A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities”. *Theory, Culture & Society*. DOI: 10.1177/0263276418771486.
- BRAUDEL, Fernand (2016): *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BRAUNSTEIN, Jean-François (2011): “À la découverte d'un `Canguilhem perdu’”. En: *Georges Canguilhem: Écrits philosophiques et politiques. 1926-1939*. CAMMELLI, Michele; ROTH, Xavier; BRAUNSTEIN, Jean-François; SCHWARTZ, Yves (Eds.), Paris: Vrin.
- BRICEÑO RUIZ, Alberto (2010): *Derecho de la seguridad social*. 1a ed. México D.F.: Oxford University Press.
- BROSZAT, Martin (2012): *L'État hitlérien. L'origine et l'évolution des structures du IIIe Reich*. Paris: Pluriel.
- BROWN, Wendy (2015a): *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona: Herder Editorial.
- (2015b): *Undoing the demos. Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books (Near futures).  
[Disponible en línea en: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&AN=966817>.]
- (2016): *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. 1ª ed. Barcelona: Malpaso.

- BUENO, Gustavo (1955): "La inmunidad, como estado derivado de la esencia de la vida". *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science* 3 (9), pp. 153–158. [Disponible en línea en <http://www.jstor.org/stable/23918516>.
- BUKHARIN, N.; DEBORIN, A.M; YURANOVSKY, A.M; VAVILOV, S.I; KOMAROV, S.I; TIUMENIEV, A.I (1935): *Marxism and Modern Thought*. New York: Harcourt
- BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (eds.) (1991): *The Foucault effect. Studies in governmentality with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. London: Harvester Wheatsheaf.
- BURKE, Melvin (2001): *Estudios críticos del neoliberalismo*. La Paz: Plural Editores.
- BURKETT, Paul (2014): *Marx and nature. A red and green perspective*. Chicago: Haymarket Books.
- BUSH, George (2006): "Fact Sheet: The President's National Security Strategy". U.S. Department of State. [Disponible en línea en <https://2001-2009.state.gov/r/pa/ei/wh/63212.htm>. Última comprobación el 28/05/2020.]
- BUTT, Ronald (01/05/1981): "Mrs. Thatcher: The First Two Years". No.10 Downing Street: Sunday Times.
- CAMPAÑA ROPA LIMPIA (1999): *Desbaciando la madeja: testimonios sobre la explotación laboral en el sector textil*. Eduard Cantos (Coordinador). Barcelona: Icaria.
- CANGULHEM, Georges (1927a): «La mobilisation des intellectuels. Portestations d'étudiants», 1927. *Georges Canguilhem: Écrits philosophiques et politiques. 1926-1939*. CAMMELLI, Michele; ROTH, Xavier; BRAUNSTEIN, Jean-François; SCHWARTZ, Yves (Eds.), Paris: Vrin, 162–167.
- (1927b // 2011a): Du Temps. Notes Militaires, 1927. En: *Georges Canguilhem: Écrits philosophiques et politiques. 1926-1939*. CAMMELLI, Michele; ROTH, Xavier; BRAUNSTEIN, Jean-François; SCHWARTZ, Yves (Eds.), Paris: Vrin. 202–204.
- (1927c): «Lettre aux parents des soldats. Notes militaires». En: *Georges Canguilhem: Écrits philosophiques et politiques. 1926-1939*. CAMMELLI, Michele; ROTH, Xavier; BRAUNSTEIN, Jean-François; SCHWARTZ, Yves (Eds.), Paris: Vrin.
- (1935): «Le fascisme et les paysans», 1935. En: *Georges Canguilhem: Écrits philosophiques et politiques. 1926-1939*. CAMMELLI, Michele; ROTH, Xavier; BRAUNSTEIN, Jean-François; SCHWARTZ, Yves (Eds.), Paris: Vrin, 535–593.
- (1952): *La connaissance de la vie*. Paris: Librairie Hachette.
- (1966): «Le tout et la partie dans la pensée biologique». En: *Les études philosophiques* (XXI), 3–16.
- (1971): *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI argentina editores.
- (1976): *El Conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- (2005): *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2008): *Knowledge of Life*. Bronx: Fordham University Press.
- (2015): "La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles". Paris: Vrin.
- CANNON, Walter B. (1929): «Organization for Physiological Homeostasis». En: *Physiological Reviews* 9 (3), 399–431. DOI: 10.1152/physrev.1929.9.3.399.
- CAPPELLETTI, Angel J. (2007): *Etapas del pensamiento socialista: Babeuf, Saint-Simon, Blanc, Blanqui*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

- CARPINTERO REDONDO, Óscar (1999): “Economía y ciencias de la naturaleza: algunas consideraciones sobre el legado de Nicholas Georgescu-Roegen”. *Información Comercial Española, ICE: Revista de economía* (779), pp. 127–142.
- CARPINTERO REDONDO, Óscar (Ed.)(2015): *El metabolismo económico regional español*. Madrid: FUHEM Ecosocial.
- CASANOVA, Julián (2005): *La Iglesia de Franco*. Barcelona: Crítica.
- CASSASAS, David (2018): *Libertad incondicional. La renta básica en la revolución democrática*. Barcelona: Paidós.
- CASSIRER, Ernst (1968): *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Eugenio Ímaz (Trad.). Quinta edición. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- CASTREE, Noel (2006): “From Neoliberalism to Neoliberalisation: Consolations, Confusions, and Necessary Illusions”. *Environ Plan A* 38 (1), pp. 1–6. DOI: 10.1068/a38147.
- (2008): “Neoliberalising Nature: The Logics of Deregulation and Reregulation”. *Environ Plan A* 40 (1), pp. 131–152. DOI: 10.1068/a3999.
- CASTRO, Edgardo (2006): *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad nacional de Quilmes; Prometeo.
- (2007): “Biopolítica y gubernamentalidad”. *TEMAS & MATIZES. DOSSIÉ BIOPOLÍTICA* (11), pp. 8–18.
- (2014): Los malentendidos de la biopolítica: Foucault, Agamben, Derrida. *Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea* 2 (2).
- (2016): *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. 2a edición. Buenos Aires: UNIPE.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2005): LA FRASE DE FOUCAULT. EL HOMBRE HA MUERTO. *Alpha* (21). DOI: 10.4067/S0718-22012005000100015.
- (2008): *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- (2009): La ciudad apestada: Neoliberalismo y postpanóptico. *Revista de Ciencias Políticas(Santiago)* 29 (1). DOI: 10.4067/S0718-090X2009000100009.
- (2010): “Neoliberalismo y gobierno de la vida”. En: ARRIBAS, Sonia; CANO, Germán; UGARTE, Javier (eds.): *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Catarata, pp. 63-84.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005): La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada; (1750 - 1816). 1. ed. Bogotá: Ed. Pontifica Univ. Javeriana (Pensar).
- (2007): Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa* (6), pp. 153–172.
- CAVALLETTI, Andrea (2010): *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. 1ª ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- CAYUELA SÁNCHEZ, Salvador (2009): “La biopolítica en la España franquista. La invención del «homo patiens»”. *Isegoría* 40. pp. 273-288.
- CEBALLOS, Gerardo; EHRLICH, Paul R. (2018): *The misunderstood sixth mass extinction*. *Science*, 360 (6393), pp. 1080–1081. DOI: 10.1126/science.aau0191.



CERDA L., Jaime; VALDIVIA C., Gonzalo (2007): “John Snow, la epidemia de cólera y el nacimiento de la epidemiología moderna”. *Rev. chil. infectol.* 24 (4). DOI: 10.4067/S0716-10182007000400014.

CERVERA, César (2017): “La cruel arrogancia de Napoleón: la amenazante carta antes de aplastar a Prusia y humillar a Europa”. *ABC*, 10/05/2017. [ [Disponible en línea en [https://www.abc.es/historia/abci-cruel-arrogancia-napoleon-amenazante-carta-antes-aplastar-prusia-y-humillar-europa-201705100153\\_noticia.html](https://www.abc.es/historia/abci-cruel-arrogancia-napoleon-amenazante-carta-antes-aplastar-prusia-y-humillar-europa-201705100153_noticia.html).]

CFO (2004): “Maquiladora Workers Tell Calvin Klein to Move Over”. Comité Fronterizode Obrer@s CFO. [Disponible en línea en <https://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4358&context=globaldocs>. Última comprobación el 10/07/2020.]

CHAKRABARTY, Dipesh (2014): “Climate and Capital: On Conjoined Histories”. *Critical Inquiry* 41 (1), pp. 1–23. DOI: 10.1086/678154.

CHAMORRO, Emmanuel (2018): “Las derrotas de Mayo del 68 y el nuevo capitalismo”. *Viento Sur*. [ [Disponible en línea en <https://vientosur.info/spip.php?article13913>. Última comprobación el 20/05/2020.]

CHANG HSIAO-HUNG (2004): “Fake logos, fake theory, fake globalization”. *Inter-Asia Cultural Studies* 5 (2), pp. 222–236. DOI: 10.1080/1464937042000236720.

CHAVAGNEUX, Christian; PALAN, Ronen (2007): *Los paraísos fiscales*. Mataró: El Viejo Topo.

CHESTERTON, G. K. (1998): *Ortodoxia y El hombre eterno*. Augusto Assia (Trad.). 2a ed. México: Porrúa.

CHOMSKY, Noam (1975): *Por razones de estado*. Barcelona: Ariel.

CIPOLLA, Carlo M. (1994): *Historia económica de la población mundial*. Sexta Edición. Barcelona: Crítica.

CLARK, Christopher M. (2016): *El reino de hierro. Auge y caída de Prusia, 1600-1947*. Madrid: La Esfera de los Libros.

COCCIA, Emanuele (2011): *La vida sensible*. Buenos Aires: Marea.

—(2017): *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Trad. María Gabriela Milone. Buenos Aires: Miño y Dávila.

COMPOSTO, Claudia; NAVARRO, M.L (2018): “Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina”. En: Claudia Composto (ed.): *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Ciudad de México: Bajo Tierra, pp. 33–74.

COOLE, Diana H.; FROST, Samantha (2010): *New materialisms. Ontology, agency, and politics*. Durham, NC: Duke University Press. [Disponible en línea en <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10410341>.]

RAMM, Rudolf; WAYNE COOPER, Melvin (2019): *Medical Jurisprudence And Rules of the Medical Profession. Translated, annotated and introduced by Melvin Wayne Cooper*. Cham: Springer International Publishing.

CORONEL TARANCÓN, Alberto (2019): La inmunología política masculina. El “populismo de derechas” y la fobia a la penetración. *Daimon: Revista de filosofía* (77), pp. 135–150. DOI: 10.6018/daimon/298961.

- (2020a): ¡El emperador está desnudo! Vietnam, el 68 y el cinismo del biopoder. Rodolfo Gutiérrez y Andrea Mosquera (eds.): *Devenires de un Acontecimiento: mayo del 68 cincuenta años después*. Viña del mar: CENALTES, pp. 397–416.
- (2020b): La biopolítica extendida: Foucault, Canguilhem, y la fisiología política del liberalismo. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* (8), pp. 157–186. DOI: 10.5281/zenodo.3901369.
- (2020c): “Breaking Worse: la era del pollo neoliberal. A propósito de “Llega el monstruo”, de Mike Davis”. *Sin Permiso*. [Disponible en línea en: <https://www.sinpermiso.info/textos/breaking-worse-la-era-del-pollo-neoliberal-a-proposito-de-llega-el-monstruo-de-mike-davis>]
- CORRAL SÁNCHEZ, Nuria (2014): “El pogromo de 1391 en las Crónicas de Pero López de Ayala”. *Ab Initio: Revista digital para estudiantes de historia* (10), pp. 61-75. [Disponible en línea en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=3480672>]
- CORTAZAR MARTÍNEZ, A.; CORONEL OLIVARES, C.; ESCALANTE LOZADA, A.; GONZÁLEZ RAMÍREZ, C. (2014): “Contaminación generada por colorantes de la industria textil”. *Vida Científica Boletín Científico De La Escuela Preparatoria* 4, 2(3).
- COSTA, Flavia (2008): El dispositivo fitness en la modernidad biológica. Democracia estética, just-in-time, crímenes de fealdad y contagio. Jornadas de Cuerpo y Cultura de la UNLP. La Plata, 2008. [Disponible en línea en [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.647/ev.647.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.647/ev.647.pdf)].
- CRIPPEN, Alex (29/10/2007): “Warren Buffett on Value Investing, Repackaging Toads, Google and Investing in North Korea” *CNBC*. [Disponible en línea en: <https://www.cnbc.com/id/21529525>. Última comprobación: 20/08/2020]
- CROSBY, Alfred W.; McNEILL, John Robert; MERING, Otto von (2003): *The Columbian exchange. Biological and cultural consequences of 1492*. Westport: Praeger.
- CRUTZEN, Paul J. (2002): “Geology of mankind”. *Nature*, 415 (6867), pp. 23. DOI: 10.1038/415023a.
- CRUTZEN, Paul J.; Stoermer, Eugene F. (2000): “The «Anthropocene»”. *IGBP Newsletter* (41), pp. 17–18.
- DALLA COSTA, Mariarosa; James, Selma (1971): *The Power of women and the subversion of the community*. Bristol: Falling Wall Press Ltd.
- DAS, Satyajit (2011): *Traders, guns and money. Knowns and unknowns in the dazzling world of derivatives*. México: Pearson Educación.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian (2013): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Trad. Alfonso Díez. Barcelona: Gedisa.
- (2015): *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- DAVEY SMITH, George; STRÖBELE A., Sabine; EGGER, Matthias (1994): “Smoking and Health Promotion in Nazi Germany”. *Journal of Epidemiology and Community Health* (1979-) 48, pp. 220–223.
- DAVIES, William; García Cazorla, Vanesa (2019): “Estados nerviosos. Cómo las emociones se han adueñado de la sociedad”. Madrid: Sexto Piso.
- DAVIS, Mike (2004): *Planeta de ciudades-miseria. New left review*, (26), pp. 5–34.
- (2006): *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Akal.

—(2020). *Llega el monstruo. COVID-19, gripe aviar y las plagas del capitalismo*. Trad. María Julia Bartomeu y Lucía Barahona. Madrid: Capitán Swing.

DAY, Robert H.; IGNEILL, Steven E.; SHAW, David G. (1988): “Quantitative distribution and characteristics of neustonic plastic in the North Pacific Ocean. Final Report to US Department of Commerce, National Marine Fisheries Service, Auke Bay Laboratory”. Auke Bay, AK: NOAA. [Disponible en línea en [http://swfsc.noaa.gov/publications/TM/SWFSC/NOAA-TM-NMFS-SWFSC-154\\_P247.pdf](http://swfsc.noaa.gov/publications/TM/SWFSC/NOAA-TM-NMFS-SWFSC-154_P247.pdf)].

DE RODRIGO, Enrique (2015): “Neoliberalismo y otras patologías de la normalidad: Conversando nuestro tiempo con Erich Fromm”. Madrid: PenBooks.

DEAN, Mitchell (1991): *The Constitution of Poverty. Toward a genealogy of liberal governance*. Kent: Routledge.

DEAN, Mitchell (1999): *Governmentality. Foucault, power and social structure*. London: Sage.

DEAN, Mitchell (2015): “The Malthus Effect: population and the liberal government of life”. *Economy and Society* 44 (1), pp. 18–39. DOI: 10.1080/03085147.2014.983832.

DEL PINO, Javier (1998): “Nike dejará de contratar niños en Asia”, 18/05/1998. [Disponible en línea en [https://elpais.com/diario/1998/05/18/sociedad/895442404\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1998/05/18/sociedad/895442404_850215.html), Última comprobación el 09/06/2020.

DELEUZE, Gilles (1986): *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit.

DELEUZE, Gilles (1999): “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. En: *Conversaciones. 1972-1990* Valencia: Pre-Textos.

DELEUZE, Gilles (2015): *Foucault*. Barcelona: Paidós.

DEMPSTER, M. Beth L. (1998): *A Self-Organizing Systems Perspective on Planning For Sustainability*. University of Waterloo, Ontario, Canada.

DERRIDA, Jacques (1998): *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.  
—(2005): *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.

DESCARTES, René; Peña, Vidal (2005): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Oviedo: KRK.

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli; INGOLD, Tim; HORNBORG, Alf; ELLEN, R. F. (2001): *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

DRESCHER, Seymour (2009) *Abolition: A History of Slavery and Antislavery*. New York: Cambridge University Press.

DIAMOND, Jared (2017): *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*. Trad. Fabián Chueca. Barcelona: Debolsillo.

DIAMOND, Jared; Wolfe, Nathan (2020): “El próximo virus”. *El País*, 22/03/2020. [Disponible en línea en [https://elpais.com/elpais/2020/03/20/opinion/1584697329\\_308520.html](https://elpais.com/elpais/2020/03/20/opinion/1584697329_308520.html), Última comprobación el 21/04/2020.

DJOGHLAF, Ahmed (2007): “Message from Mr. Ahmed Djoghlaif, executive secretary, on the Occasion of the International Day for Biological Diversity”. United Nations Environment Programme.

DOMÈNECH, Antoni (2019): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid: Akal

- DONALDSON, Gary A. (2011): "Clark Clifford: The Wise Man of Washington (review)". *Register of the Kentucky Historical Society* 109 (2), pp. 272–274. DOI: 10.1353/khs.2011.0077.
- DONOVAN, John C. (1974): *The cold warriors. A policy-making elite*. Lexington Mass.: Heath.
- DUPONT DE NEMOURS, Pierre-Samuel; QUESNAY, François; CANDELLA CASTILLO, José Eugenio (1985): *Escritos fisiocráticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- DURSCHMIED, Erik (2009): *La cruzada del odio*. Barcelona: Robinbook.
- DWYER, John M. (1993): *The body at war. The story of our immune system*. Second Edition. St. Leonards: Allen & Unwin.
- EBKE, Thomas (2019): «La connaissance vitale de la vie: une parallaxe entre Canguilhem et Plessner». *Asterion* (21). DOI: 10.4000/asterion.4464.
- EDWARD ALLEN, Garland (2017): *Las ciencias de la vida en el siglo XX*. Trad. Francisco González Aramburo. México: Fondo de cultura económica.
- EHRlich, P. R.; EHRlich, A. H. (1993): *La explosión demográfica. El principal problema ecológico*. Barcelona: Salvat.
- EL ROTO (2018): Viñeta de El Roto del 28 de septiembre de 2018. *El País*, 28/09/2018. [Disponible en línea en [https://elpais.com/elpais/2018/09/27/opinion/1538059231\\_782501.html](https://elpais.com/elpais/2018/09/27/opinion/1538059231_782501.html), Última comprobación el 12/06/2020.
- ELORZA, Antonio (2018): Aldo Moro, un mártir laico. *El País*, 24/03/2018. [Disponible en línea en [https://elpais.com/elpais/2018/03/20/opinion/1521574558\\_038304.html](https://elpais.com/elpais/2018/03/20/opinion/1521574558_038304.html), Última comprobación el 19/05/2020.
- ERIBON, Didier (1999): *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- ESPOSITO, Roberto (2009a): *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Trad. Alicia García Ruiz. Barcelona: Editorial Herder (Pensamiento Herder).
- (2009b): *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2011): *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2012): *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- EVANS, Edward P. (1988): *The criminal prosecution and capital punishment of animals*. London: Faber and Faber.
- EVANS, Richard J. (ed.) (2020): *The German working class 1888-1933. The politics of everyday life*. London: Routledge, Tayloe & Francis Group (Routledge library editions. German history, v. 11).
- EVOLÉ, Jordi; LARA, Ramón (2016): "Fashion Victims". Salvados. La Sexta, 21/02/2016.
- FEDERICI, Silvia (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2013) *La revolución en el punto cero*. Trad. Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FERNÁNDEZ, Juan Manuel (1995) *La televisión en la guerra de Vietnam. Una experiencia única 20 años después*. Quadernsdigitals [Disponible en línea en [http://www.quadernsdigitals.net/datos/hemeroteca/r\\_32/nr\\_465/a\\_6283/6283.pdf](http://www.quadernsdigitals.net/datos/hemeroteca/r_32/nr_465/a_6283/6283.pdf). Última comprobación el 04/08/2020].

FERNÁNDEZ DURÁN, Ramón (2006): *El tsunami urbanizador español y mundial. Sobre sus causas y repercusiones devastadoras y la necesidad de prepararse para el previsible estallido de la burbuja inmobiliaria*. Bilbao: Virus Editorial.

—(2011): *El Antropoceno. La expansión del capitalismo global choca con la biosfera*. Bilbao: Virus Editorial.

FERNÁNDEZ DURÁN, Ramón; GONZÁLEZ RETES, Luis (2014): *En la espiral de la energía*. Madrid, Carcaixent: Baladre.

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos; ALEGRE ZAHONERO, Luis (2011): *El orden de "El capital". Por qué seguir leyendo a Marx*. Madrid: Akal.

FERNÁNDEZ SANZ, María del Vallejo; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Estefanía (2005): El sector textil y de la confección. [Disponible en línea en <https://docplayer.es/7874768-El-sector-textil-y-de-la-confeccion.html>, Última comprobación el 10/06/2020.

FISCHER-KOWALSKI, Marina; HABERL, Helmut (1998): Sustainable development. Socio-economic metabolism and colonization of nature. *Int Social Science J* 50 (158), pp. 573–587. DOI: 10.1111/1468-2451.00169.

FISCHER KOWALSKI, Marina; HABERL, Helmut (2000): “El metabolismo socioeconómico”. *Ecología política* (19), pp. 21–34. [Disponible en línea en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/153433.pdf>].

FISCHER-KOWALSKI, Marina; KRAUSMANN, Fridolin; PALLUA, Irene (2014): A sociometabolic reading of the Anthropocene: Modes of subsistence, population size and human impact on Earth. *The Anthropocene Review* 1 (1), pp. 8–33. DOI: 10.1177/2053019613518033.

FLORIDA, Richard L. (2003): *The rise of the creative class. And how it's transforming work, leisure, community and everyday life*. Christchurch, New Zealand: Hazard Press Publishers.

FOUCAULT, Michel (1979): “On Governmentality”. *Ideology & Consciousness* (6), pp. 5–22.

—(1982): “Las redes del poder”. *Barbarie* (4-5).

—(1984): *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

—(1988b): *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.

—(2002): La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France, 1981-1982. EWALD, François; FONTANA, Alessandro; GROS, Frédéric. México: Fondo de cultura económica.

—(2006): “Soy un artificiero. Entrevistas con Michel Foucault”. En: DROIT, R-P., *Entrevistas con Michel Foucault*, Buenos Aires: Paidós, pp. 71–104.

—(2007a): “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología* 50 (3), pp. 3–20.

—(2007b): “La vida: la experiencia y la ciencia”. En: GIORGI, Gabriel Giorgi; RODRÍGUEZ, Fermín (Eds.): *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, pp. 41–58.

— (2008): *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Madrid: Akal.

—(2009a): *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Trad. Juan Almela. México: Siglo XXI.

—(2009b): *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Tres Cantos, Madrid: Akal.

—(2010a): Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976). Association por le Centre Michel Foucault. Sevilla: Akal.

- (2010b): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- (2012a): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo Veintiuno.
- (2012b): *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. CASTRO, Edgardo (Ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2012c): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013a): “¿Qué es la ilustración?” En: MOREY, Miguel, VARELA, Julia, ÁLVAREZ URÍA; GABILONDO, Ángel (eds.): *Michel Foucault. Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós.
- (2013b): “El cuidado de la verdad”. En: MOREY, Miguel, VARELA, Julia, ÁLVAREZ URÍA; GABILONDO, Ángel (eds.): *Michel Foucault. Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós, pp. 1005–1015.
- (2013c): “Estructuralismo y postestructuralismo”. En: MOREY, Miguel, VARELA, Julia, ÁLVAREZ URÍA; GABILONDO, Ángel (eds.): *Michel Foucault. Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós, pp. 951-974,
- (2013d): “Foucault”. En: MOREY, Miguel, VARELA, Julia, ÁLVAREZ URÍA; GABILONDO, Ángel (eds.): *Michel Foucault. Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós, pp. 999–1003.
- (2013e): “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”. En: MOREY, Miguel, VARELA, Julia, ÁLVAREZ URÍA; GABILONDO, Ángel (eds.): *Michel Foucault. Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós, pp. 1027–1046.
- (2013f): En: MOREY, Miguel, VARELA, Julia, ÁLVAREZ URÍA; GABILONDO, Ángel (eds.): *Michel Foucault. Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós, pp. 487–583.
- (2013g): *Michel Foucault. Obras esenciales*. En colaboración con Miguel MOREY, Julia VARELA, Fernando ÁLVAREZ URÍA, Ángel GABILONDO (Eds.). Barcelona: Paidós.
- (2013h): “Técnicas de sí”. En: MOREY, Miguel, VARELA, Julia, ÁLVAREZ URÍA; GABILONDO, Ángel (eds.): *Michel Foucault. Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós, pp. 1069–1095.
- (2013i): “Verdad y poder. Entrevista con M. Fontana en L’arc, 70, 1971”. En: MOREY, Miguel, VARELA, Julia, ÁLVAREZ URÍA y Ángel GABILONDO (eds.): *Michel Foucault. Obras Esenciales*: Paidós, pp. 379–391.
- (2013j): “Foucault”. En: MOREY, Miguel, VARELA, Julia, ÁLVAREZ URÍA y Ángel GABILONDO (eds.): *Michel Foucault. Obras Esenciales*: Paidós, pp. 999–1005.
- (2014): *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- (2018a): *Historia de la locura en la época clásica*. Madrid: Innisfree.
- (2018b): “La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina”. *Revista Cubana de Salud Pública* 44 (1), pp. 172–183.
- (2018c): *La sociedad punitiva. Curso del Collège de France (1972-1973)*. HARCOURT, Bernard E.; EWALD, François; FONTANA, Alessandro (Eds.). Madrid: Akal.
- (2019): *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Trad. y estudio introductorio por Edgardo Castro. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- FOUCAULT, Michel; CHOMSKY, Noam (2013): “De la naturaleza humana: justicia contra poder”. En: MOREY, Miguel, VARELA, Julia, ÁLVAREZ URÍA; GABILONDO, Ángel (eds.): *Michel Foucault. Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós, pp. 393–432.

- FOUCAULT, Michel; GORDON, Colin (1980): *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*. Brighton, Sussex: The Harvester Press.
- FOUCAULT, Michel; MOREY, Miguel (1991): *Tecnologías del yo. Y otros textos afines. Y otros textos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- FOUCAULT, Michel; ÁLVAREZ YAGÜE, Jorge (2015): *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FRASER HARRIS, D. (1917): "The Date of the Introduction of the Term «Metabolic»". *Nature* 98, pp. 389–390.
- FRATTINI, Eric (2016): "Manipulando la historia. Operaciones de falsa bandera: del Maine al golpe de Estado en Turquía". Barcelona: Temas de Hoy.
- FREEMAN, Richard (2005): "Labour Market Institutions Without Blinders: The Debate over Flexibility and Labour Market Performance". Cambridge: MA.
- FRESCO, Pedro (2017): "El negocio textil y los más ricos del mundo". *Público*, 03/04/2017, Última comprobación el 05/06/2020.
- FRIEDMAN, Thomas L. (2007): Green New Deal. *The New York Times*, 15/04/2007. [Disponible en línea en <https://www.nytimes.com/2007/04/15/opinion/15iht-web-0415edgreen-full.5291830.html>, Última comprobación el 20/02/2020.
- GADDIS, John Lewis (2005): *Strategies of containment. A critical appraisal of American national security policy during the Cold War*. New York: Oxford University Press.
- GAGO, Verónica (2015): *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GALEANO, Eduardo (2007): *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI de España.
- GANSER, Daniele (2005): "NATO's secret armies. Operation Gladio and terrorism in Western Europe". New York: Frank Cass.
- GARCÍA MONERRIS, Carmen; GARCÍA MONERRIS, Encarnación (2008): "«Civilidad» y «buen gobierno». La «policía» en el siglo XVIII". *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història* (58), pp. 393–422.
- GARCÍA PALACIOS, Moisés (2019) "El metabolismo en Marx. Apuntes desde la ontología del trabajo". *ÉNDOXA: Series Filosóficas* (43), pp. 135 -154.
- GAUTHIER, Florence (2015): La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una "revolución burguesa". *Sin Permiso: República y socialismo también para el siglo XXI* (13-14). [Disponible en línea en <http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos//fgauth1.pdf>].
- GEHLEN, Arnold (1993): Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. 1ª ed. en Ediciones Paidós. Barcelona: Paidós Ibérica.
- GEHRSE, Enrique (2004): "El mito del neoliberalismo". *Estudios públicos* (95), pp. 293–313.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas (1983): "La teoría energética del valor económico: un sofisma económico particular". *El Trimestre Económico* (198), pp. 829-860.
- (1994): "¿Qué puede enseñar a los economistas la Termodinámica y la Biología?" En: AGUILERA, F. y ALCÁNTARA, V. (Eds.): *De la Economía Ambiental a la Economía Ecológica*. Barcelona: Icaria, pp. 303–320.
- (1996): *La ley de la entropía y el proceso económico*. Madrid: Visor.



- GILBERT, S. F.; OPTIZ, J. M.; RAFF, R. A. (1996): “Resynthesizing evolutionary and developmental biology”. *Developmental biology* 173 (2), pp. 357–372. DOI: 10.1006/dbio.1996.0032.
- GILBERT, Scott F. (2002): “The genome in its ecological context: philosophical perspectives on interspecies epigenesis”. *Annals of the New York Academy of Sciences* 981, pp. 202–218. DOI: 10.1111/j.1749-6632.2002.tb04919.x.
- GIRÓN-SIERRA, Álvaro (2018): “Eugenesis y anarquismo en el primer neomalthusianismo libertario barcelonés, 1896-1915”. *Historia, ciencias, saude--Manguinhos* 25 (suppl 1), pp. 87–103. DOI: 10.1590/S0104-59702018000300006.
- GLIKSON, Andrew (2013): “Fire and human evolution: The deep-time blueprints of the Anthropocene”. *Anthropocene* 3, pp. 89–92. DOI: 10.1016/j.ancene.2014.02.002.
- GOLDSTEIN, Kurt (2000): *The organism. A holistic approach to biology derived from pathological data in man*. 1. New York: Zone Books.
- GOLUB, Edward S. (1987): *Immunology, a synthesis*. Sunderland Mass: Sinauer Associates.
- GÓMEZ GÓMEZ, C. M. (1998): Historia del pensamiento Económico. Apuntes. Universidad de Alcalá. [Disponible en línea en <http://www3.uah.es/econ/hpeweb/HPE981.html>. Última comprobación el 23/04/2020].
- GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel; TOLEDO, Víctor M. (2011): *Metabolismos, naturaleza e historia. Hacia una teoría de las transformaciones socioecológicas*. Barcelona: Icaria.
- GORDON, Diana R. (1987): “The Electronic Panopticon: A Case Study of the Development of the National Criminal Records System”. *Politics & Society* 15 (4), pp. 483–511. DOI: 10.1177/003232928701500404.
- GORZ, André (1982): *Adiós al proletariado (Más allá del socialismo)*. Trad. Miguel Gil. Segunda Edición. Barcelona: Edic. 2001.
- GORZ, André; Giner, Joan (1980): *Ecología y libertad. Técnica, técnicos y lucha de clases*. Barcelona: Gustavo Gili.
- GRAMPP, William D. (1952): “The Liberal Elements in English Mercantilism”. *The Quarterly Journal of Economics* 66 (4), pp. 465. DOI: 10.2307/1882100.
- GRAMSCI, Antonio (2018): *Pasado y presente. Cuadernos de la cárcel*. En colaboración con José Luis Villacañas Berlanga. Primera edición: Editorial Gedisa (Serie Cla-de-ma Política).
- GRAMSCI, Antonio; TASCA, Angelo (1922): “El partido comunista y los sindicatos. Resolución propuesta por el Comité central para el II Congreso del Partido Comunista de Italia”. Gramsci.org.ar (25). [Disponible en línea en <http://www.gramsci.org.ar/1922-26/01-pc-y-sindicatos.htm>. Última comprobación el 10/05/2020].
- GUDDYNAS, Eduardo (2019): *Extractivismos y corrupción. Anatomía de una íntima relación*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- GUDMAN-HØYER, Marius; LODRUP HJORTH, Thomas (2009): “Liberal Biopolitics Reborn. Michel Foucault, The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979”. Edited by Michel Senellart. Translated by Graham Burchell (New York: Palgrave MacMillan, 2008). En: *Foucault Studies* (7), 93–130.
- GUEVARA, Ernesto (1967): “Crear dos, tres... muchos vietnams. Mensaje a los pueblos del mundo a través de la tricontinental”. *Tricontinental. Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y*



*América Latina* (OSPAAAL). La Habana [Disponible en línea en: [https://www.marxists.org/espanol/guevara/04\\_67.htm](https://www.marxists.org/espanol/guevara/04_67.htm). Última comprobación el 10/05/2018]

GUEX, Sébastien (2000): “The Origins of the Swiss Banking Secrecy Law and Its Repercussions for Swiss Federal Policy”. *Bus. Hist. Rev.* 74 (2), pp. 237–266. DOI: 10.2307/3116693.

GUNDER FRANK, André (1977): *Sobre el subdesarrollo capitalista*. Barcelona: Anagrama.

GUTIÉRREZ, Iván (2015): “La desregulación del juego en Internet 'dispara' la ludopatía un 30%”. *El Economista*, 13/08/2015. [Disponible en línea en <https://www.eleconomista.es/empresas-finanzas/noticias/6934555/08/15/La-desregulacion-del-juego-en-Internet-dispara-la-ludopatia-un-30.html>, Última comprobación el 10/06/2020.

HABERMAS, Jürgen (1999): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.

HACHE, Émilie (2012): *Écologie politique*. Cosmos, communautés, milieux. Paris: Éd. Amsterdam.

HACKING, Ian (1979): “Michel Foucault's Immature Science”. *Noûs* 13 (1), pp. 39. DOI: 10.2307/2214794.

HACKING, Ian (1983): “Biopower and the Avalanche of Printed Numbers”. *Humanities in Society* (5), pp. 65–81. DOI: 10.7208/chicago/9780226226767.003.0003.

HACKING, Ian (1998): “Canguilhem amid the cyborgs”. *Economy and Society* 27 (2-3), pp. 202–216. DOI: 10.1080/03085149800000014.

HALLIN, Daniel C. (1989, 1986): *The uncensored war. The media and Vietnam*. Berkeley: University of California Press.

HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe; GEMMENNE, François (eds.) (2015): *The anthropocene and the global environmental crisis*. London, England, New York, New York: Routledge

HAMILTON, Scott (2016): “The measure of all things? The Anthropocene as a global biopolitics of carbon”. En: *European Journal of International Relations* 24 (1), 33–57. DOI: 10.1177/1354066116683831.

HAMILTON, Scott (2018): “Foucault’s End of History: The Temporality of Governmentality and its End in the Anthropocene”. En: *Millennium* 46 (3), 371–395. DOI: 10.1177/0305829818774892.

HANNKE, Lewis (ed.) (1969): *History of Latin American civilization. Sources and interpretations*. London: Methuen.

HARAWAY, D. J. (1995a): *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

—(2016a): “Staying with the Trouble. Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene”. En: MOORE, Jason W. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland: Kairos, pp. 34–76.

—(2019): *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Helen Torres (Trad.). Bilbao: Consonni.

—(1991): *Simians, cyborgs, and women. The reinvention of nature*. New York: Routledge.

—(1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra

—(2008): *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—(2016b): *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Durham, London: Duke University Press.

- HARCOURT, Bernard E. (2018): Situación del curso. Bernard E. Harcourt (ed.): *La sociedad punitiva. Curso del Collège de France (1972-1973)*. Madrid: Akal, pp. 281–324.
- HARDT, M.; Negri, A. (2002): *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- HARVEY, David (1996): *Justice, nature and the geography of difference*. Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- (2003): París, capital de la modernidad. Trad. José María Amoroto Salido. Madrid: Akal
- (2005a): *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- (2005b): *Spaces of neoliberalization: towards a theory of uneven geographical development*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- (2007): *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- (2008): *El neoliberalismo como destrucción creativa*. *Apuntes del CENES* 27 (45), pp. 10–34.
- (2013): *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Madrid: Akal (Cuestiones de antagonismo, 68).
- (2014): *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador. Madrid: Traficantes de Sueños.
- HAYEK, Friedrich A. von (1975) *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- (1979): *The political order of a free people*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1980): *Studies in philosophy, politics and economics*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- (1988): *The fatal Conceit. The Errors of Socialism*. The collected works of F.A. Hayek, vol. I (W. W. Bartley ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- (2007): *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*. Trad. Cristophe Piton. Paris: Belles lettres.
- (2015): *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEFFER, Jean; LAUNAY, Michel (1992): *La guerra fría*. Madrid: Akal.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1984): *Lógica*. Barcelona: Orbis.
- HEINRICH, Michael (2011): *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de "El Capital"*. Trad. César Ruiz Sanjuán. Madrid: Escolar y Mayo.
- HENRICH, Joseph Patrick (2004): *Foundations of human sociality. Economic experiments and ethnographic evidence from fifteen small-scale societies*. Oxford: Oxford University Press.
- HERN, Warren M. (1990): “Why Are There So Many of Us? Description and Diagnosis of a Planetary Ecopathological Process”. *Population and Environment: A Journal of Interdisciplinary Studies* 12 (1).
- HERRERO, F. Javier (2014): “Berlín 1961: un muro «para salir del apuro»”. *El País*, 06/11/2014. [Disponible en línea en [https://elpais.com/cultura/2018/08/07/actualidad/1533656769\\_663088.html](https://elpais.com/cultura/2018/08/07/actualidad/1533656769_663088.html), Última comprobación el 25/05/2020.
- HERRERO, Yayo; CEMBRANOS, Fernando; PASCUAL, Marta (eds.) (2015): *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Una nueva cultura de la sostenibilidad*. Tercera Edición. Madrid: Libros en acción.
- HIDALGO CÁMARA, Encarnación (1993): “Galileanos contra corriente: Franfois Blondel y L'art de jeter les bombes” (1683). *Endoxcu Series Filosóficas* (1).
- HITLER, Adolf (2003): *Mi lucha*. Chile: Juesgo.

- HIKSON, Walter L. (1988): "Containment on the Perimeter: George F. Kennan and Vietnam". *Diplomatic History* 12 (2), pp. 149–164. DOI: 10.1111/j.1467-7709.1988.tb00469.x.
- HIKSON, WALTER L. (1989): "George F. Kennan. Cold war iconoclast". New York: Columbia University Press.
- HOBBSAWM, E. J. (2000): Historia del siglo XX, 1914-1991. 1ª ed. en rústica. Barcelona: Crítica.
- HOEKSTRA, Jon (2014): Networking Nautre. How Technology Is Transforming Conservation. *Foreign Affairs* (93), pp. 80–89. [Disponible en línea en <https://www.jstor.org/stable/24483586>.
- HOLLAND, John H. (2006): Studying Complex Adaptive Systems. *Jrl Syst Sci & Complex* 19 (1), pp. 1–8. DOI: 10.1007/s11424-006-0001-z.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (2016): Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos. Trad. Juan José Sánchez. Décima Edición. Madrid: Trotta.
- HORNBORG, Alf (1998): Towards an ecological theory of unequal exchange: articulating world system theory and ecological economics. *Ecological Economics* (25), pp. 127–136.
- HUCKELBA, Anna Laura; VAN LANGE, Paul A. M. (2020): The Silent Killer: Consequences of Climate Change and How to Survive Past the Year 2050. *Sustainability* 12 (9), pp. 3757. DOI: 10.3390/su12093757.
- IDELS, Michèle; BOISSONNAS, Sylvie; NICOLI, Elisabeth; VILLENEUVE, Christine; GUYOT, Catherine (2018): *MLF, psychanalyse et politique, 1968-2018. 50 ans de libération des femmes*. Paris: des Femmes-Antoinette Fouque.
- ILLICH, Ivan (1975): Némesis médica. La expropiación de la salud. Barcelona: Barral Editores.
- INNOVACIÓN ECONÓMICA (2018): ¿Qué es un ecosistema emprendedor? [Disponible en línea en <https://innovacioneconomica.com/que-es-un-ecosistema-emprendedor/>. Última comprobación el 10/07/2020.]
- INSTITUTORIS KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jakob (1971): *Malleus maleficarum*. Nueva York: Dover Publications.
- MOYA DIEZ, Iván (2018) "Canguilhem avec Goldstein: De la normativité de la vie à la normativité de la connaissance." *Revue d'histoire des sciences* Tome 71 (2), pp. 179–204.
- JAHAN, Sarwat; MAMUD, Ahmed Saber; PAPAGEORGIU, Chris (2014): "¿Qué es la economía keynesiana? El principio central de esta escuela de pensamiento es que la intervención del Estado puede estabilizar la economía". *Finanzas & Desarrollo* 51 (3), pp. 53–54.
- JAMES, Selma (1975): *Sex, race and class*. Bristol: Falling Wall Press.
- JOLINK, Albert (1996): The evolutionist economics of Léon Walras. New York: Routledge
- JONAS, Hans (2000): *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.
- JORDANA LLUCH, Ester (2017) "Crítica de la economía biopolítica. Dimensiones políticas del pensamiento médico" *Kamchatka* (10). pp. 13-38
- JORDANA LLUCH, Ester; RISPOLI, Ramon (2019) "La interfaz como *alesthesis*: la verdad como organización sensible" *Artnodes: revista de arte, ciencia y tecnología* (24), pp. 13-21.
- KADT, Maarten de; Engel-Di Mauro, Salvatore (2001): Failed Promise. *Capitalism Nature Socialism* 12 (2), pp. 50–56. DOI: 10.1080/104557501101244947.
- KARNOW, Stanley (1983): *Vietnam. A history*. London: Century Publ.

- KATZEW, Ilona (2004): *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. Madrid: Turner.
- KENDALL (1998): *Dying to Live: How our Body Fights Disease* Cambridge University Press.
- KENNAN, George F. (1946): "The Long Telegram". [Disponible en línea en <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/coldwar/documents/episode-1/kennan.htm>. Última comprobación el 10/05/2020.]
- KENNAN, George F. (1948): "The Inauguration of Organized Political Warfare". History and Public Policy Program Digital Archive. [Disponible en línea en <https://digitalarchive.wilsoncenter.org/document/114320>. Última comprobación el 10/05/2020.]
- (1950): Memorandum by the Counselor of the Department (Kennan) to the Secretary of State. Office of the Historian (Foreign Relations of the United States, 1950, The United Nations; The Western Hemisphere, Volume II). [Disponible en línea en <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1950v02/d330>, Última comprobación el 19/05/2020.]
- (1924): *A Tract on Monetary Reform*. London: Macmillan & Co.
- KEYNES, John Maynard (1997): *The general theory of employment, interest, and money*. Amherst, NY: Prometheus Books (Great minds series).
- KIM, Jae-Chul (2001): *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Epistemata. Reihe Philosophie, Bd. 299).
- KIRSKEY, S. Eben; Helmreich, Stefan (2010): The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology* 25 (4), pp. 545–576. DOI: 10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x.
- KJELLÉN, Rudolf (1917): *Der Staat als Lebensform*. Leipzig: S. Hirzel.
- KLEIN, Jan (1982): *Immunology, the science of self-nonsself discrimination*. New York: Wiley.
- KLEIN, Naomi (2010): *La doctrina del "shock". El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós (Paidós bolsillo, 29).
- (2014): *This changes everything. Capitalism vs. the climate*. First Simon & Schuster hardcover edition. New York: Simon & Schuster.
- KNOWLES, Rob (2017): *Political Economy from Below. Economic Thought in Communitarian Anarchism, 1840-1914*. New York: Routledge.
- KORS, Alan Charles; PETERS, Edward (1972): *Witchcraft in Europe, 1100-1700. A documentary history*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- KRELL, Y. (2014): *inas de odio. Historia del antisemitismo*. Buenos Aires: Editorial Dunker.
- LACLAU, Ernesto (2005): *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- (2014): *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal (1987): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

- LAMOYI VELÁZQUEZ, Sebastián (1989): “La teoría del dominó en el sudeste asiático. El caso de Vietnam.” *Estudios de Asia y África* XXIV (3), pp. 455–467.
- LATOUR, Bruno (2007a): *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires; Siglo Veintiuno Editores.
- (2007b): *Reassembling the social. An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- (2017a): *Anthropology at the Time of the Anthropocene. A Personal View of What Is to Be Studied*. Marc Brightman y Jerome Lewis (eds.): *The anthropology of sustainability. Beyond development and progress*. New York NY: Palgrave Macmillan, pp. 35–49.
- (2017b): *Facing Gaia. Eight lectures on the new climate regime*. London: Polity.
- LAVAL, Christian (2018): *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*. Paris: La Découverte.
- LAZZARATO, Maurizio (2006): *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LAZZARATO, Maurizio (2013): *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.
- LEACOCK, Eleanor Burke (1981): *Myths of male dominance. Collected articles on women cross-culturally*. Nueva York: Monthly Review Press.
- LEBRETON, L.; SLAT, B.; FERRARI, F.; Sainte-Rose, B.; AITKEN, J.; MARTHOUSE, R. et al. (2018): “Evidence that the Great Pacific Garbage Patch is rapidly accumulating plastic”. *Scientific Reports* 8 (1), pp. 4666. DOI: 10.1038/s41598-018-22939-w.
- LEMKE, Thomas (2001): “The birth of bio-politics!: Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality”. *Economy and Society* 30, pp. 190–207.
- LEMKE, Thomas (2011): *Bio-politics. An Advanced Introduction*. Trad. Eric Frederick Trump. New York: New York University.
- LEPAGE, Henri (1981): *Demain le capitalisme*. Paris: Librairie générale française.
- LEWIS, S. L.; MASLIN, M. A. (2018): *The Human Planet: How We Created the Anthropocene*. Penguin Books Limited.
- LIFTON, Robert Jay (1986): *The nazi doctors Psychology of Genocide. Medical Killing and the Psychology of Genocide*. Richmond: Basic Books.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2006): “La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política”. Julián MARRADES MILLET, Julián; SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (eds.): *La guerra*. Valencia: Pre-Textos, pp. 161–184.
- (2010) “Behemoth o la Ilustración devastada. Reconsiderando a Franz Neumann. *Daimon*. [Disponible en línea en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/119321>]
- “La exigencia democrática. Franz Neumann en Weimar”. En: VILLACANAS BERLANGA, José Luis; MAISO, Jordi; GÓMEZ ORFANEL, Germán (ed.), *Laboratorio Weimar. La crisis de la primera globalización en Euroamérica (1918-1933)*, Madrid: Tecnos.
- (2019) “Lo imposible y lo inevitable. Aspectos del neoliberalismo” en: *¡Autonomía! ¡Automatización! Dispositivo para el fomento del pensamiento crítico contemporáneo en TEA*. Tenerife: Tenerife espacio de las Artes (ed.). pp. 125-133.

- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique (2014): “El reino de Granada y las cruzadas tardías (siglo XIV). *Baética: Estudios de arte, geografía e historia* (36), pp. 89–117. [Disponible en línea en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5816855.pdf>].
- LORENZO CADARSO, Pedro Luis (1989): “Los malos tratos a las mujeres en Castilla en el siglo XVII”. *Brocar* (15), pp. 119. DOI: 10.18172/brocar.1817.
- LOTKA, Alfred J. (1922): “Natural Selection as a Physical Principle”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 8 (6), pp. 151–154.
- LOUÇA, Francisco (2014): “Una carta de Hayek a Salazar y los neoliberales autoritarios, a propósito de la Unión Europea y el Estado Social”. *Sin Permiso*. [Disponible en línea en <https://www.sinpermiso.info/textos/una-carta-de-hayek-a-salazar-y-los-neoliberales-autoritarios-a-proposito-de-la-unin-europea-y-el>. Última comprobación el 22/05/2020]
- LOVEJOY, Paul E. (1982): “The Volume of the Atlantic Slave Trade: A Synthesis”. *The Journal of African History* 23 (4), pp. 473–501. DOI: 10.1017/S0021853700021319.
- LOWY, Michael (2017): “El marxismo de André Gorz”. *Viento Sur*. [Disponible en línea en <https://vientosur.info/spip.php?article13081>. Última comprobación el 22/05/2020.]
- LUHMANN, Niklas (2010): *¿Cómo es posible el orden social?* México, D.F.: Herder.
- LUHMANN, Niklas; ERKER, Brunhilde; PAPPE, Silvia (1998): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Segunda Edición. Barcelona: Anthropos Editorial del hombre.
- LUXEMBURGO, Rosa (2012): *La acumulación del capital*. Edicions Internacionals Sedov-Germinal. [Disponible en línea en <http://grupgerminal.org/?q=node/450>. Última comprobación el 27/12/2017.]
- LYKKE, Nina (2019): “Making live and letting die: Cancerous bodies between Anthropocene necropolitics and Chthulucene Kinship”. *Environmental humanities*, 11 (1), pp. 108–136.
- MACHADO ARÁOZ, Horacio Alejandro César (2017): “Potosí y los orígenes del extractivismo” *Voces en el Fénix* (8), pp. 36 - 43 [Disponible en línea en [http://ri.conicet.gov.ar/bitstream/11336/77692/2/CONICET\\_Digital\\_Nro.0f2415b6-d8a9-4a1d-8f45-b62092e8a401\\_A.pdf](http://ri.conicet.gov.ar/bitstream/11336/77692/2/CONICET_Digital_Nro.0f2415b6-d8a9-4a1d-8f45-b62092e8a401_A.pdf)].
- (2018): *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*. Lima: Derecho Sin Fronteras.
- MACINTYRE, Alasdair C. (2007): *Marxismo y cristianismo*. Granada: Nuevo Inicio.
- MADIGAN, Michael T.; MARTINKO, John M.; PARKER, Jack (2008): *Brock. Biología de los microorganismos*. En colaboración con Mariano Gacto Fernández, Carmina Rodríguez Fernández y Miguel Sánchez Pérez. Décima Edición. Madrid: Pearson Prentice Hall.
- MASDEU, (05/11/2019) “El gran negocio de los muros que proliferan en Europa” *La vanguardia*, [Disponible en línea en: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20191105/471388962059/muros-europa-paises-negocio.html>. Última consulta el: 05/07/2020]
- MALM, Andreas (2016): *Fossil capital. The rise of steam power and the roots of global warming*. London, New York: Verso.
- MALM, Andreas (2018): “Desastre en Dominica: ¿El Antropoceno o el Capitaloceno?” *El Correo de la Unesco*, pp. 23–25. [Disponible en línea en [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000261906\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000261906_spa). Última comprobación el 15/05/2020]



- MALM, Andreas; HORNBORG, Alf (2014): "The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative". *The Anthropocene Review* 1 (1), pp. 62–69. DOI: 10.1177/2053019613516291.
- MANN, Charles C. (2014): *1493. Una nueva historia del mundo después de Colón*. Madrid: Clave Intelectual.
- MARCELLESI, Florent (2012): "¿Qué es la ecología política? Una vía para la esperanza en el siglo XXI". *Cuides. Cuaderno Interdisciplinar de Desarrollo Sostenible* (9), pp. 3–40.
- MARCUSE, Herbert (1969): *Un ensayo para la liberación*. Trad. Juan García Ponce: Joaquín Mortiz.
- MARGULIS, Lynn (1967): "On the origin of mitosing cells". *Journal of Theoretical Biology* 14 (3), 225–IN6. DOI: 10.1016/0022-5193(67)90079-3.
- MARGULIS, Lynn (2002): *Una revolución en la evolución. Escritos seleccionados*. Valencia: Universitat de Valencia.
- MARGULIS, Lynn; Sagan, Dorion (2000): *What is life?* Berkeley: University of California Press.
- MARSH, George Perkins (1874): *The Earth as Modified by Human Action: A New Edition of Man and Nature*. New York: Armstrong & Co.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan (2003): "Ecología Industrial y Metabolismo Socioeconómico. Concepto y evolución histórica". *Economía Industrial* (351), pp. 15–26.
- (2004): "Marxism, social metabolism, and ecologically unequal Exchange" Working Papers - Universitat Autònoma de Barcelona. Unitat d'Història Econòmica (1), pp. 1–34.
- (2015): "Sudamérica: el triunfo del post extractivismo en el 2015. *Sin Permiso*. [Disponible en línea en <http://www.sinpermiso.info/textos/sudamerica-el-triunfo-del-post-extractivismo-en-el-2015>. Última comprobación el 28/05/2018.]
- MARTÍNEZ ALIER, Juan; MURADIAN, Roldan (eds.) (2015): *Handbook of ecological economics*. Cheltenham UK: Edward Elgar Publishing.
- MARTÍNEZ-CAVA, Julio (ed.) (2019): "Introducción." En: THOMPSON, Edward Palmer (2019). *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*. Madrid: Capitán Swing Libros, pp. 11–45.
- MASJUAN I BRACONS, Eduard (2003): "El pensamiento demográfico anarquista fecundidad y emigración a América Latina (1900-1914)". *Revista de Demografía Histórica*, 21 (2), pp. 151–180.
- MASON, Colin; BROWN, Ross (2014): "Entrepreneurial Ecosystems and Growth Oriented Entrepreneurship. Background paper prepared for the workshop organised by the OECD LEED Programme and the Dutch Ministry of Economic Affairs on Entrepreneurial Ecosystems and Growth Oriented Entrepreneurship". En: OCDE, 1–38. [Disponible en línea en <https://www.oecd.org/cfe/leed/Entrepreneurial-ecosystems.pdf>. Última comprobación el 10/07/2020.]
- MARX, Karl (2017a): *El capital. Crítica de la economía política*. Trad. Pedro Scaron y Diana Castro. Barcelona: Siglo XXI.
- (2017b): *El Capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*. Trad. Pedro Scaron y Diana Castro. Barcelona: Siglo XXI.
- (1987): *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de Proudhon*. Décima Edición. Trad. Martí Soler. Madrid: Siglo XXI.
- (2007): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador, 1857-1858*. Vigésima Edición. México: Siglo XXI.

—(2017): *El Capital. Crítica de la economía política. Libro segundo. El proceso de circulación del capital*. Trad. Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI.

MARX, Karl; Engels, Friedrich (2014): *La ideología alemana*. En colaboración con Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Akal (Akal / Cuestiones de antagonismo. Serie clásicos, 81).

MARX, Karl; Engels, Friedrich; Muñoz, Jacobo (2011): *Textos selectos. Y Manuscritos de París; Manifiesto del Partido Comunista con Friedrich Engels; Crítica del programa de Gotha*. Madrid: Gredos.

MARX, Karl; Engels, FRIEDRICH, Engels (1989); *Gesamtausgabe (MEGA)*. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und von Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. *Band 8*. Berlin: Dietz Verlag.

MASDEU, Jaume (2019): “El gran negocio de los nuevos muros que proliferan en Europa”. *La Vanguardia*, 05/11/2019. [Disponible en línea en <https://www.lavanguardia.com/internacional/20191105/471388962059/muros-europa-paises-negocio.html>. Última comprobación el 12/06/2020.]

MASSON-DELMOTTE, V.; Zhai, P.; Pörtner, H.-O.; Roberts D.; Skea J.; Shukla, P. R. et al. (eds.) (2018): *Calentamiento global de 1,5 °C, Informe especial del IPCC sobre los impactos del calentamiento global de 1,5 °C con respecto a los niveles preindustriales y las trayectorias correspondientes que deberían seguir las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero, en el contexto del reforzamiento de la respuesta mundial a la amenaza del cambio climático, el desarrollo sostenible y los esfuerzos por erradicar la pobreza*. IPCC. Grupo Intergubernamental de expertos sobre cambio climático.

[Disponible en línea en [https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/09/IPCC-Special-Report-1.5-SPM\\_es.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/09/IPCC-Special-Report-1.5-SPM_es.pdf). Última comprobación el 12/06/2020.]

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco (1998): *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

MBEMBE, Joseph-Achille; FALOMIR ARCHAMBAULT, Elisabeth (2011): *Necropolítica. Seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Barcelona: Melusina.

McBRIEN, Justin (2016): “Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene posits that outright extinction”. En: MOORE, Jason W. (Ed.) *Anthropocene or capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*, pp. 116–138.

McCALLUM, Todd (2013): “Comrade Thompson and Saint Foucault”. *Labour / Le Travail*, 72, pp. 219–223.

McCORMICK, Thomas J. (1995): *America's half-century. United States foreign policy in the Cold War and after*. Second Edition. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

McNAMARA, Robert S.; VAN DE MARK, Brian (1996): *In retrospect. The tragedy and lessons of Vietnam*. New York: Vintage Books.

McNEILL, John Robert (2001): *Something new under the sun. An environmental history of the twentieth-century world*. Sony ed. New York: W.W. Norton & Co.

MEADOWS, Donella H.; MEADOWS, Dennis L.; RANDERS, Jörgen (1982): *The limits to growth. A report for the club of Rome's projon the predicament*. New York: Universe Books.

MEADOWS, Donella H.; RANDERS, Jörgen; MEADOWS, Dennis L. (2004): *The limits to growth. The 30-year update*. White River Junction, Vt: Chelsea Green Publishing Company.



- MENESES, Amada López de (1959): “Una consecuencia de la peste negra en Cataluña, el pogromo de 1348. Apéndices (documentos inéditos)”. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 19 (2), pp. 321–364.
- MERCHANT, Carolyn (2000): *The Death of nature. Women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: Harper.
- MÉSZÁROS, István (1995): *Beyond capital. Toward a theory of transition*. New York: Merlin Press.
- (2010): *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. La Paz: Pasado y Presente XXI.
- MICIELI, Cristina; PEPAZAS, Myriam (2014): “Tanatopolítica, ser nacional y guerra preventiva en la Argentina (1976-1983), a través de las revistas Evita Montonera, Estrella Federal, Extra, Carta Política y otros documentos”. *De Prácticas y Discursos: Cuadernos de Ciencias Sociales* (3), pp. 1–23.
- MIES, Maria (2001): *Patriarchy and accumulation on a world scale. Women in the international division of labour*. London: Zed Books.
- MILLER LANE, Barbara; J. RUPP, Leila (2014): *Nazi Ideology Before 1933: A Documentation*. United States: University of Texas Press.
- MIROWSKI, Philip (2014): *Never let a serious crisis go to waste. How neoliberalism survived the financial meltdown*. New York: Verso.
- MIROWSKI, Philip; PLEHWE, Dieter (eds.) (2009): *The road from Mont Pèlerin. The making of the neoliberal thought collective*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- MITCHELL, Timothy (2011): *Carbon democracy. Political power in the age of oil*. London, New York: Verso.
- MODERATO COLUMELLA, Lucius Junius (2012): *Los doce libros de agricultura que escribió en latín Lucio Junio Moderato Columela*. Juan Maria Alvarez de Sotomayor y Rubio (Trad.). Valladolid: Maxtor.
- MOISHE, Postone (2009): *Time, labor, and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press.
- MOLINA, M. G. de; Toledo, V. M. (2014): *The Social Metabolism. A Socio-Ecological Theory of Historical Change*: Springer International Publishing. [Disponible en línea en <https://books.google.es/books?id=JwzvAwAAQBAJ>. Última comprobación el 12/06/2020]
- MONTERO, Jerónimo (2012): *La moda neoliberal. El retorno de los talleres clandestinos de costura*. *Geograficando* 8 (8), pp. 19–37.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat (1906): *El espíritu de las leyes* / por Montesquieu; vertido al castellano con notas y observaciones por Siro García del Mazo. Madrid: Victoriano Suárez.
- MOORE, Charles (2003): “Trashed. Across the Pacific Ocean, plastics, plastics, everywhere”. *Natural History Magazine*. [Disponible en línea en [http://www.naturalhistorymag.com/htmlsite/master.html?http://www.naturalhistorymag.com/htmlsite/1103/1103\\_feature.html](http://www.naturalhistorymag.com/htmlsite/master.html?http://www.naturalhistorymag.com/htmlsite/1103/1103_feature.html). Última comprobación el 08/10/2019.]
- MOORE, J. F. (1993): “Predators and prey: a new ecology of competition”. En: *Harvard business review* 71 (3), pp. 75–86.
- MOORE, Jason W. (2000): “Environmental Crises and the Metabolic Rift in World-Historical Perspective”. *Organization & Environment* 13 (2), pp. 123–157.
- (2011): Transcending the metabolic rift: a theory of crises in the capitalist world-ecology. *The Journal of Peasant Studies* 38 (1), pp. 1–46. DOI: 10.1080/03066150.2010.538579.

- (2015): *Capitalism in the web of life. Ecology and the accumulation of capital*. 1st Edition. New York: Verso.
- (2016): *Anthropocene or capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland CA: PM Press.
- (2017): “Metabolic rift or metabolic shift? dialectics, nature, and the world-historical method”. *Theory & Society* 46 (4), pp. 285–318. DOI: 10.1007/s11186-017-9290-6.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2006): *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Mataró: Montesinos.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2009): “Michel Foucault. Crítico de la izquierda”. *Viento Sur* (100), pp. 151–159.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2010): Gubernamentalidad, liberalismo, neoliberalismo: Foucault en situación. En: ARRIBAS, Sonia; CANO, Germán; UGARTE, Javier (eds.): *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Catarata, pp. 85–108.
- MORGENTHAU, Hans J. (1967): A New Foreign Policy for the United States: Basic Issues. *Bulletin of the Atomic Scientists* 23 (1), pp. 7–11. DOI: 10.1080/00963402.1967.11455006.
- MORGENTHAU, Hans J.; THOMPSON, Kenneth W. (1986): *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*. Trad. Heber W. Olivera. Buenos Aires: GEL.
- MORIN, Edgar (2010): *El método*. Trad. Ana Sánchez. Novena Edición. Madrid: Cátedra.
- MORINI, Cristina (2014): *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Gual Bergas y Joan Miquel (trad.). Madrid: Traficantes de Sueños.
- MOULIN, Anne Marie (1991): *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*. Paris: Presses universitaires de France (Pratiques théoriques).
- MUHLE, Maria (2008): *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*. Bielefeld: Transcript.
- (2009): “Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem”. *Revista de ciencia política* (1), pp. 143–163.
- (2014a): “A Genealogy of Biopolitics: The Notion of Life in Canguilhem and Foucault”. En: LEMM, Vanessa; VATTER, Miguel (Eds.): *The government of life. Foucault, biopolitics, and neoliberalism*. New York: Fordham University Press.
- (2014b): From the Vital to the Social: Canguilhem and Foucault—Reflections on Vital and Social Norms. En: *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics and the Arts* 3 (2), 1–12. [Disponible en línea en <http://arcade.stanford.edu/rofl/vital-social>. Última comprobación el 10/06/2020.]
- MUNRO, John H. A. (2009): “Before and After the Black Death: Money, Prices, and Wages in Fourteenth-Century England”. En: *New Approaches to the History of Late Medieval and Early Modern Europe: Selected Proceedings of Two International Conferences at The Royal Danish Academy of Sciences and Letters in Copenhagen*, Historisk-filosofiske Meddelelser, Vol. 104, pp. 335–364.
- NACIONES UNIDAS (2015): Acuerdo de París. Comisión Europea. París. [Disponible en línea en [https://ec.europa.eu/clima/policies/international/negotiations/paris\\_es](https://ec.europa.eu/clima/policies/international/negotiations/paris_es). Última comprobación el 08/10/2019.]
- NADAL, Alejandro (2016): “Hayek versus Keynes: el debate del siglo”. *El Viejo Topo*. [Disponible en línea en <https://www.elviejotopo.com/topoexpress/hayek-versus-keynes-el-debate-del-siglo/>. Última comprobación el 25/04/2020.]

- NAREDO, José Manuel (2006): *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI de España.
- NAREDO, José Manuel (2015): *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. 4ª ed. Madrid: Siglo XXI.
- NAVARRO NAVARRO, Francisco Javier (1997): Anarquismo y neomalthusianismo: la revista Generación Consciente (1923-1928). *Arbor* 156 (615), pp. 9–32. DOI: 10.3989/arbor.1997.i615.1847.
- NAVARRO RUIZ, Clara (2020): *Mientras caemos. Fundamentos para una crítica interseccional del capitalismo a partir de sus límites como sistema civilizado*. Tesis doctoral. LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (director). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. [Disponible en línea en <https://eprints.ucm.es/59437/>. Última actualización el 06/06/2020.]
- NCA4 (2018): Fourth National Climate Assessment. [Disponible en línea en <https://www.globalchange.gov/nca4>. Última actualización el 05/01/2020.]
- NAMBISAN, Satish; BARON, Robert A. (2013): “Entrepreneurship in Innovation Ecosystems: Entrepreneurs' Self-Regulatory Processes and Their Implications for New Venture Success”. En: *Entrepreneurship Theory and Practice* 37 (5), pp. 1071–1097. DOI: 10.1111/j.1540-6520.2012.00519.x.
- NEUMANN, Franz Leopold (2014): *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo, 1933-1944*. Barcelona: Antropos.
- (1978): *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*. Alfons Söllner (Editor). Fráncfort: Suhrkamp.
- NIRENBERG, David (1998): *Communities of violence. Persecution of minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (2014): *Nietzsche III. La genealogía de la moral; El crepúsculo de los ídolos; El anticristo; Sobre verdad y mentira en sentido extramoral; Los filósofos preplatónicos; Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Barcelona: Gredos.
- NUEWER, Rachel (2019): “Environmental Activists Have Higher Death Rates Than Some Soldiers. *Scientific American*”, 05/08/2019. [Disponible en línea en <https://www.scientificamerican.com/article/environmental-activists-have-higher-death-rates-than-some-soldiers/>. Última comprobación el 10/06/2020.]
- O’CONNOR, James (1988): “Capitalism, nature, socialism a theoretical introduction”. *Capitalism Nature Socialism* 1 (1), pp. 11–38. DOI: 10.1080/10455758809358356.
- O’CONNOR, James (1991): “On the two contradictions of capitalism”. *Capitalism Nature Socialism* 2 (3), pp. 107–109. DOI: 10.1080/10455759109358463.
- OLAZÁBAL, Victor M. (2018): “Cinco años del derrumbe del Rana Plaza: logros y cuentas pendientes en la industria textil de Bangladesh”. *El Mundo Internacional*, 24/04/2018. [Disponible en línea en <https://www.elmundo.es/internacional/2018/04/24/5adf0ca6e2704e18538b461a.html>. Última comprobación el 10/06/2020.]
- OLEA, Andrea (2018): “Para las mujeres, Mayo del 68 empezó en junio”. *Pikara Magazine*. [Disponible en línea en <https://www.pikaramagazine.com/2018/05/para-las-mujeres-mayo-del-68-empezo-en-junio/>, Última comprobación el 21/05/2020.]
- OLIVER, Craig (2016): *Unleashing demons. The inside story of Brexit*. London: Hodder & Stoughton.
- ONG, Aihwa (2007): *Neoliberalism as exception. Mutations in citizenship and sovereignty*. Durham, London: Duke University Press.

ORKAND, Bob (2017): "I Ain't Got No Quarrel With Them Vietcong". *The New York Times*, 27/06/2017. [Disponible en línea en <https://www.nytimes.com/2017/06/27/opinion/muhammad-ali-vietnam-war.html>. Última comprobación el 30/05/2020.]

OSTACHUCK, Agustín (2015): "La vida como actividad normativa y auto-realización: debate en torno al concepto de normatividad biológica en Goldstein y Canguilhem". *Historia, ciencias, saúde--Manguinhos* 22 (4), pp. 1199–1214. DOI: 10.1590/S0104-59702015005000009.

OVERALL, Mario; Hagedorn, Dan (2016): *PB Success. The CIA's covert operation to overthrow Guatemalan President Jacobo Arbenz, June-July 1954*. Solihull West Midlands England: Helion & Company Limited.

PAINTER, David S. (1986): *Oil and the American century. The political economy of U.S. foreign oil policy, 1941-1954*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

PARRA-ROMERO, Adela (2016): "¿Por qué pensar un giro decolonial en el análisis de los conflictos socioambientales en América Latina?". *Ecología política* (51), pp. 15–20.

PARENTI, Christian (2006) *Environment-Making in the Capitalocene Political Ecology of the State* en MOORE, Jason W. (Ed.) *Anthropocene or Capitalocene. Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland: Kairós, 166-184

PASACHOFF, Naomi E.; Littman, Robert J. (2005): *A concise history of the Jewish people*. Lanham: Rowman & Littlefield.

PASQUINELLI, Matteo (2015): "What an Apparatus Is Not: On the Archeology of the Norm in Foucault, Canguilhem and Goldstein". *Parrhesia* (22), pp. 79–89.

PASTOR, Jaime (2008): "Mayo 68, de la revuelta estudiantil a la Huelga General. Su impacto en la sociedad francesa y en el mundo". *Dossiers féministes* (12), pp. 31–47. [Disponible en línea en <http://www.raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/download/140705/191943>.

PATEL, Raj; MOORE, Jason W. (2017): "A history of the world in seven cheap things. A guide to capitalism, nature, and the future of the planet". Oakland: University of California Press.

PB (2019): "Un símbolo de la guerra de Vietnam: el optimismo de Kim Phuc, «la niña del napalm», cinco décadas después". *Clarín*, 06/10/2019. [Disponible en línea en [https://www.clarin.com/mundo/simbolo-guerra-vietnam-optimismo-kim-phuc-nina-napalm-decadas-despues\\_0\\_AeJJO-J0.html](https://www.clarin.com/mundo/simbolo-guerra-vietnam-optimismo-kim-phuc-nina-napalm-decadas-despues_0_AeJJO-J0.html). Última comprobación el 05/05/2020.]

PECK, Jamie (2014): *Constructions of neoliberal reason*. Oxford: Oxford University Press.

PECK, Jamie; THEODORE, Nik (2012): "Reanimating neoliberalism: process geographies of neoliberalisation". *Social Anthropology* 20 (2), pp. 177–185. DOI: 10.1111/j.1469-8676.2012.00194.x.

PECK, Jamie; THEODORE, Nik; BRENNER, Neil (2010): *Postneoliberalism and its Malcontents*. *Antipode* 41, pp. 94–116. DOI: 10.1111/j.1467-8330.2009.00718.x.

PELLEGRINI, Mario (2008): *La Imaginación al poder*. Buenos Aires: Argonauta.

PEÑACOBIA, Paula (2017): "¿Qué fue de los protagonistas de la estafa de las 'subprime' que trajo la mayor crisis económica?" *Público*, 09/08/2017. [Disponible en línea en <https://www.publico.es/economia/crisis-financiera-protagonistas-estafa-subprime-trajo-mayor-crisis-economica.html>, Última comprobación el 11/06/2020.

PÉREZ, Joseph. (2005): *Los judíos en España*. Barcelona: Marcial Pons Historia.

—(2009): *Breve historia de la Inquisición en España*. Barcelona: Crítica.

- PÉREZ OROZCO, Amaia (2014): *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Segunda Edición. Madrid: Traficantes de Sueños.
- PÉREZ OROZCO, Amaia; GIL, Silvia L. (2011): *Desigualdades a flor de piel. Cadenas globales de cuidados: concreciones en el empleo de hogar y políticas públicas*. Madrid: ONU Mujeres (Serie Cadenas globales de cuidado).
- PÉREZ-TAMAYO, Ruy (1985): *Mechanisms of disease. An introduction to pathology*. Second Edition. Chicago: Year Book Medical Publishers.
- PERPER, Joshua A.; CINA, Stephen J. (2010): *When doctors kill. Who, why, and how*. New York: Copernicus Books.
- PETERSEN, Thomas; Faber, Malte (2018): *Karl Marx und die Philosophie der Wirtschaft. Unbehagen am Kapitalismus und die Macht der Politik*. Freiburg: Münch Verlag Karl Alber.
- PIMM, S. L.; RUSSELL, G. J.; GITTLEMAN, J. L.; BROOKS, T. M. (1995): "The future of biodiversity". *Science (New York, N.Y.)* 269 (5222), pp. 347–350. DOI: 10.1126/science.269.5222.347.
- PINEDA, Luis (2011): "La crisis financiera de los Estados Unidos y la respuesta regulatoria internacional". *Revista Aequitas: Estudios sobre historia, derecho e instituciones* (1), pp. 129–214.
- PLESSNER, Helmuth (1978): *Más acá de la utopía*. Buenos Aires: Alfa Argentina.
- (2003): "Los grados de lo orgánico y el hombre" *Clínica y pensamiento*. 7-26
- (2007): *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*. Introducción de Lluís Duch. Madrid: Trotta.
- (2017): *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués*. Joachim Fischer y José Luis Villacañas (Eds.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2019): *Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology*. Translated by Millay Hyatt. Introduction by J. M. Bernstein. Fordham University Press.
- PODOBNIK, Boris; JUSUP, Marko; STANLEY, H. Eugene (2016): *Predicting the rise of right-wing populism in response to unbalanced immigration*. *Complexity* 2017(2)
- POLANYI, Karl (2007): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Quipu Editorial.
- POLANYI, Karl (2014): *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. En colaboración con César Rendueles (Ed.). Madrid: Capitán Swing (Entrelíneas).
- POLICZER, Pablo; SOTO, Hernán; CASANUEVA, Gloria (2014): *Los modelos del horror. Represión e información en Chile bajo la dictadura militar*. Primera edición. Santiago [Chile]: LOM Ediciones.
- POZZI, Sandro (16/09/2008): "Lehman presenta la mayor quiebra de la historia con un pasivo de 430.000 millones". *El País*. [Disponible en línea en: [https://elpais.com/diario/2008/09/16/economia/1221516004\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2008/09/16/economia/1221516004_850215.html). Última comprobación: 15/08/2020]
- PRATS, Fernando; HERRERO, Yayo; TORREGO, Alicia; RIECHMANN, Jorge (2016): *La gran encrucijada. Sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico*. Madrid: Libros en acción.
- PREBISCH, Raúl (1950): *The Economic Development of Latin America and Its Principal Problems*. New York: United Nations Economic Commission for Latin America.
- PROCACCI, G. (1993): *Gouverner la misère. La question sociale en France, 1789-1848*. Paris: Editions du Seuil.



- PROCTOR, Robert (2002): *Racial hygiene. Medicine under the Nazis*. London: Harvard University Press.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (1984): *¿Qué es la propiedad? Investigaciones acerca de su principio, de su derecho y de su autoridad*. Madrid: Júcar.
- PROZOROV, Sergei; RENTEA, Simona (eds.) (2017): *The Routledge handbook of biopolitics*. London, New York NY: Routledge.
- PULEO, Alicia H. (2011): *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Segunda Edición. Barcelona: Anthropos.
- QUIJANO, Aníbal (2014): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 777-832
- QUIJANO RAMOS, Daniel (2011): *Causas y consecuencias de los ‘Grands Travaux’ de asuman en París*. *Clío* (37), pp.1-12.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2005): Ser judeoconverso en la corona de Castilla en torno a 1492. *Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calaborra y su entorno* (10), pp. 37–56. [Disponible en línea en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1356209.pdf>].
- RAFFNSSOE, Sverre (2016a): *Philosophy of the Anthropocene. The Human Turn*. London: Palgrave Macmillan UK.
- RAFFNSSOE, Sverre; Gudmand-Høyer, Marius; Thaning, Morten S. (2016b): *Michel Foucault: A Research Companion*. London: Palgrave Macmillan UK.
- RAMAS SAN MIGUEL, Clara (2018): *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Tres Cantos, Madrid: Siglo XXI España.
- RAMÍREZ MACIAS, José de Jesús; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Cuauhtémoc (2018). *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública* VII (2), pp. 35–58.
- RANDERS, J.; ROCKSTRÖM, J.; STOKNES, P. E.; GOLÜKE, U.; COLLSTE, D.; CORNELL, S. (2018a): “Transformation is feasible. How to achieve the Sustainable Development Goals within Planetary Boundaries”. En: A report to the Club of Rome from Stockholm Resilience Centre and BI Norwegian Business School
- RANDERS, Jorgen; ROCKSTRÖM, Johan; STOKNES, Per Espen; GOLUKE, Ulrich; COLLSTE, David; CORNELL, Sarah (2019): Achieving the 17 Sustainable Development Goals within 9 planetary boundaries. En: *Global Sustainability*. 2, E24. DOI: 10.1017/sus.2019.22.
- RE, Matteo (2018): “Dejar de informar: La prensa italiana y el debate sobre el «apagón informativo» tras los ataques de las Brigadas Rojas”. *Historia contemporánea* (56), pp. 221–247. DOI: 10.1387/hc.17616.
- RENATRA (2020): Registro Nacional de Artesanos Textiles de la República Argentina. ReNATRA. [Disponible en línea en <https://www.renatra.gob.ar/>. Última comprobación el 10/06/2020.]
- REVEL, Judith (2008a): *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses.
- (2008b): *El vocabulario de Foucault*. Buenos Aires: Atuel.
- (2009): “Identity, Nature, Life”. *Theory, Culture & Society* 26 (6), pp. 45–54. DOI: 10.1177/0263276409348854.
- (2014): *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu.

- RICARDO, David (1993): *Principios de economía política y tributación*. Bogotá: Fondo de cultura económica.
- RIVERA GARCÍA, Antonio (2015): “De la hegemonía al populismo: Ernesto Laclau, la evolución de un «schmittiano anti-schmittiano»”. En: CASTRO ORELLANA, Rodrigo (ed.): *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 29–48.
- RIVERA GARCÍA, Antonio (2012): “Blumenberg y el Debate sobre la Secularización”. *Eikasia: revista de filosofía* (45), pp. 237–244.
- RIVERO, Oswaldo de (2006): *El mito del desarrollo. Los estados inviables en el siglo XXI*. Décima Edición. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Ángel; ZARZALEJOS, Javier; PALACIO, Jorge del; KRAUZE, Enrique (2017): *Geografía del populismo. Un viaje por el universo del populismo desde sus orígenes hasta Trump*. Madrid: Tecnos.
- ROCA BAREA, María Elvira; Espada, Arcadio (2016): *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Madrid: Siruela.
- ROCKSTRÖM, J.; STEFFEN, W.; NOONE, K.; PERSSON, Å.; CHAPIN, S.; LAMBIN, E. F. et al. (2009): “Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity”. *Ecology and Society* 14 (2). [Disponible en línea en <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>.]
- RODRÍGUEZ, Alejandro Damián (2012): “El dispositivo, el gimnasio y el cuerpo entrenado: Reflexiones a la luz de algunos de los aportes de Michel Foucault”. VII Jornadas de Sociología de la UNLP, 2012. [Disponible en línea en [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.2228/ev.2228.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2228/ev.2228.pdf).]
- RODRÍGUEZ DE AUSTRIA GIMÉNEZ, Alfonso M. (2014): “Economía y naturaleza en Marx: el «asunto Podolinsky» como prueba de un divorcio inexistente”. XIV JORNADAS DE ECONOMÍA CRÍTICA Perspectivas económicas alternativas. Valladolid, Septiembre 2014.
- RODRÍGUEZ MANSILLA, Darío; TORRES NAFARRETE, Javier (2009): *Introducción a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. México: Herder México.
- RODRÍGUEZ VALLADARES, Mayra (2014): Derivatives Markets Growing Again, With Few New Protections. *The New York Times*, 13/05/2014. [Disponible en línea en <https://dealbook.nytimes.com/2014/05/13/derivatives-markets-growing-again-with-few-new-protections/>. Última comprobación el 12/06/2012.]
- ROGELI, Joeri; DEN ELZEN, Michel; HÖHNE, Niklas; FRANSEN, Taryn; FEKETE, Hanna; WINKLER, Harald et al. (2016): Paris Agreement climate proposals need a boost to keep warming well below 2 °C. *Nature* 534 (7609), pp. 631–639. DOI: 10.1038/nature18307.
- ROMERO, Moisés (2019): “El uso y abuso de los derivados provocará la gran crisis”. *Investing*, 31/05/2019. [Disponible en línea en <https://es.investing.com/analysis/el-uso-y-abuso-de-los-derivados-provocara-la-gran-crisis-200227554>. Última comprobación el 10/06/2020.]
- RÖPKE, Wilhelm (1996): *The moral foundations of civil society*. New Brunswick (U.S.A.): Transaction Publishers (The library of conservative thought).
- (2010): *La crisis social de nuestro tiempo*. Madrid: El Buey Mudo.
- ROSE, Nikolas (1996): *Inventing our selves. Psychology, power, and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1999): *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. Second Edition. London: Free Association Books.
- (2006a): *Powers of freedom. Reframing political thought*. 9. Cambridge: Canbridge University Press.
- ROSE, Nikolas; MILLER, Peter (2010): “Political power beyond the State: problematics of government”. *The British journal of sociology* 61 (1), pp. 271–303. DOI: 10.1111/j.1468-4446.2009.01247.x.
- ROSE, Nikolas; O'MALLEY, Pat; VALVERDE, Mariana (2006b): “Governmentality”. *Annual Review of Law and Social Science*. 2 (1), pp. 83–104. DOI: 10.1146/annurev.lawsocsci.2.081805.105900.
- ROSENHAFT, Eve (1983): *Beating the fascists? The German communists and political violence 1929-1933*. New York: Cambridge University Press.
- ROUDINESCO, Élisabeth (1993): « Situation d'un texte: Qu'est-ce que la psychologie? » En: ALBIN, Michel (ed.): *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences*. Paris: Bibliothèque du Collège international de philosophie, pp. 135–144.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques (2012) “Discours sur l'économie politique» La Gaya Scienza. Les classiques des sciences sociales.
- La Gaya Scienza. Les classiques des sciences sociales». [Disponible en línea en [http://classiques.ugac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/discours\\_economie\\_politique/discours\\_eco\\_pol.html](http://classiques.ugac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_eco_pol.html). Última comprobación el 24/04/2020.]
- RUDDINAM, William F. (2007): “The early anthropogenic hypothesis: Challenges and responses”. *Rev. Geophys.* 45 (4), pp. 211. DOI: 10.1029/2006RG000207.
- (2018): Three flaws in defining a formal ‘Anthropocene’. *Progress in Physical Geography: Earth and Environment* 42 (4), pp. 451–461. DOI: 10.1177/0309133318783142.
- RUDY, Alan (2001): “Marx's Ecology and Rift Analysis”. *Capitalism Nature Socialism* 12 (2), pp. 56–63. DOI: 10.1080/104557501101244956.
- RUIZ LAGIER, Rocío (2020): « México ¿la dictadura perfecta? » *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers* (38). [Disponible en línea en URL: <http://journals.openedition.org/alhim/8256>. Última comprobación el 24/05/2020]
- RUIZ MEDINA, Manuel Ildefonso (2020): “Políticas públicas en salud y su impacto en el grupo popular en Culiacán, Sinaloa, México”. Tesis Doctoral. BORBOA QUINTERO, María del Socorro (Directora). Sinaloa: Universidad Autónoma de Sinaloa. [Disponible en línea en [http://www.eumed.net/tesis-doctorales/2012/mirm/bismark\\_beveridge.html](http://www.eumed.net/tesis-doctorales/2012/mirm/bismark_beveridge.html). Última actualización el 06/04/2020.]
- RUIZ SAN JUAN, César (2019): *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI.
- RUNNING, Steven W. (2012): “A Measurable Planetary Boundary for the Biosphere”. *Science* 337 (6101), pp. 1458–1459. DOI: 10.1126/science.1227620.
- RYAN, John (2012): “The Negative Impact of Credit Rating Agencies and proposals for better regulation”. *Stiftung Wissenschaft und Politik* (1), pp. 1-19
- SAAVEDRA, Eduardo Muñoz (2010): “Ciudad y prostitución en España en los siglos XIV y XV”. *Historias del Orbis Terrarum* (2), pp. 140–148. [Disponible en línea en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3796636.pdf>].



- SACHER, William (2015): “La «fractura metabólica» de John Bellamy Foster. ¿Qué aportes para una teoría ecomarxista?” *Actuel Marx* (19), pp. 33–59.
- SAITO, Kōhei (2017a): *Karl Marx's ecosocialism. Capitalism, nature, and the unfinished critique of political economy*. New York: Monthly Review Press.
- (2017b): *Karl Marx's ecosocialism. Capitalism, nature, and the unfinished critique of political economy*. New York: Monthly Review Press.
- (2017c): Marx en el Antropoceno: Valor, fractura metabólica y el dualismo no-cartesiano. *Marxismo & Revolución*, pp. 1–27. [Disponible en línea en <http://marxismoyrevolucion.org/wp-content/uploads/2017/11/Kohei-Saitō-Marx-en-el-Antropoceno-trad.-CPM.pdf>].
- SALINAS ARAYA, Adán (2013): “Economía política y biopoder. Foucault en Río de Janeiro 1973-1974”. *Fragmentos de filosofía* (11), pp.77-98.
- (2015): *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Viñas del mar: CENALTES.
- (2017): “Debates Neoliberales en 1938. El Coloquio Lippmann”. *Hermenéutica Intercultural. Revista de filosofía* (26), pp. 57-91. DOI: 10.29344/07196504.26.505.
- SÁNCHEZ, Gabriela; SÁNCHEZ, Raúl (2018): “Inditex, Mango y Desigual suspenden en transparencia sobre sus proveedores tras cinco años del derrumbe del Rana Plaza”. *El Diario*, 24/04/2018. [Disponible en línea en [https://www.eldiario.es/desalambre/Transparencia-empresas-Rana-Plaza\\_0\\_763974348.html](https://www.eldiario.es/desalambre/Transparencia-empresas-Rana-Plaza_0_763974348.html). Última comprobación el 09/06/2020.]
- SANGIATO LASTRA, José Antonio; LÓPEZ CARMONA, Miriam; LÓPEZ MENDOZA, Sergio (2008): “Tendencias del cambio climático global y los eventos extremos asociados”. *Ra Ximhai: revista científica de sociedad, cultura y desarrollo sostenible* 4 (3), pp. 625-633
- SARTRE, Jean-Paul (2017): *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Losada.
- SASSEN, Saskia (1999): “La Ciudad global. Nueva York, Londres, Tokio”. Buenos Aires: Eudeba.
- SCHANDL, Heinz; Martín, Jesús Ramos; Eisenmenger, Nina (2007): “Análisis del Metabolismo energético y de materiales de Brasil, Venezuela y Chile”. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica (REVIBEC)* (6), pp. 17–39.
- SCHMIDT, Alfred (1977): *El concepto de la naturaleza en Marx*. Segunda Edición. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- SCHMIDGEN, H. (2008): «Georges Canguilhem et les ‘discours allemands’». En: FAGOT-LARGEAULT, A., DEBRU, C. et MORANGE, M. (dir.): *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*. Paris: J. Vrin, 49–62.
- SCHMITT, Carl (2009): *El concepto de lo político*. Rafael Agapito (trad.). Alianza Editorial: Madrid.
- SCHNEIDER, Eric D.; Sagan, DORIO (2008): *La termodinámica de la vida*. Barcelona: Tusquets.
- SCHRÖDINGER, Erwin (2015): *¿Qué es la vida?* Ricardo Guerrero (Ed.). Barcelona: Tusquets.
- SCHULTZ, Theodore W. (1971): *Investment in human capital. The role of education and of research*. New York: Free Press.
- SEGURA, Paco (2005): “El PEIT: Echando gasolina al fuego”. *Ecologista* (43).
- SEGURA DEL POZO, Javier (2009a): “Salud Pública y Biopolítica (3): La Medicina Social, según Virchow”. *Madri+d. Blog de Salud Pública*. [Disponible en línea en [http://www.madrimasd.org/blogs/salud\\_publica/2009/01/07/110752#\\_ftn6](http://www.madrimasd.org/blogs/salud_publica/2009/01/07/110752#_ftn6).]

- SEGURA DEL POZO, Javier (2009b): “Salud Pública y Biopolítica (9): Biopolítica, Tanatopolítica y Salud Pública en el Nazismo”. *Madri+d. Blog de Salud Pública*. [Disponible en línea en [https://www.madrimasd.org/blogs/salud\\_publica/2009/02/19/113130#\\_ftn2](https://www.madrimasd.org/blogs/salud_publica/2009/02/19/113130#_ftn2). Última comprobación el 10/05/2020.]
- SHRIK, Melanie V. (1981): “The black death in Aragon, 1348–1351”. *Journal of Medieval History* 7 (4), pp. 357–367. DOI: 10.1016/0304-4181(81)90014-2.
- SIÈYES, Emmanuel-Joseph (2019): *¿Qué es el Tercer Estado?* Biblioteca Omegalfa.
- SLADOWSKI, Aleksander (Ed.) (2020) *Ecology in Transport: Problems and Solutions*. New York: Springer International Publishing.
- SLOBODIAN, Quinn (2018): *Globalists. The end of empire and the birth of neoliberalism*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- SLOTTERDIJK, Peter (1998): “Sphären. Mikrosphärologie. 1.” Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2004): « Sphären. Plurale Sphärologie ». Frankfurt: Suhrkamp.
- (2010): *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*. Madrid: Siruela.
- (2014): *Esferas III. Esferología plural*. Madrid: Siruela.
- SLOTTERDIJK, Peter (2013): *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Trad. Pedro Madrigal. Pre-Textos.
- SLOTTERDIJK, Peter; REGUERA, Isidoro; SAFRANSKI, Rüdiger (2009): *Esferas. Microsferología*. Tercera Edición. Madrid: Siruela
- SORMAN, Guy (2009): *Wonderful world. La guerra en Irak, la crisis económica europea, el calentamiento global... o por qué hoy el mundo está mejor que nunca*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- SOSS, Joe; FORDING, RICHARD C.; SCHRAM, Sanford (2011): *Disciplining the poor. Neoliberal paternalism and the persistent power of race*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- SPENCER (1884): *El individuo contra el estado*. Trad. A. Gómez Pinilla. Valencia: F. Sempere y Ca.
- SPENGLER, Joseph J. (1971): *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*. Madrid: Tecnos.
- STANDING, Guy (2013): *El precariado. Una nueva clase social*. Barcelona: Pasado & Presente.
- STEFFEN, W.; RICHARDSON, K.; ROCKSTRÖM, J.; CORNELL, S. E.; FETZER, I.; BENNET, E. M. et al. (2015): “Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet”. *Science* 347 (6223). DOI: 10.1126/science.1259855.
- STEFFEN, Will; BROADGATE, Wendy; DEUTSCH, Lisa; GAFFNEY, Owen; LUDWIG, Cornelia (2014): “The trajectory of the Anthropocene. The Great Acceleration”. *The Anthropocene Review* 2 (1), pp. 81–98. DOI: 10.1177/2053019614564785.
- STEFFEN, Will; CRUTZEN, Paul J.; McNEILL, John R. (2007): “The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature”. *AMBIO: A Journal of the Human Environment* 36 (8), pp. 614–621. DOI: 10.1579/0044-7447(2007)36[614:TAAHNO]2.0.CO;2.
- STEINBECK, John; (2019): *Las uvas de la ira*. Trad. María Coy Girón. Madrid: Alianza.
- STERN, Steve J. (1988): Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean. *The American Historical Review* 93 (4), pp. 829. DOI: 10.2307/1863526.
- STETTINIUS J, Edward R. (1945): Acuerdo petrolero Angloamericano. *El Trimestre Económico* 11 (44(4)), pp. 702–706.

- STOLERU, Lionel (ed.) (1972): *Économie et société humaine*. Presentación por Lionel Stoleru. Prefacio por Vaéry Giscard d'Estaing. París: Denoël.
- STRACHEY, John (1933): *The menace of fascism*. Londres: Gollancz.
- SVAMPA, Maristella (2013): "Consenso de los «Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina". *Nueva sociedad* (244), pp. 30–46.
- SVAMPA, Maristella; ANTONELLI, Mirta (2010): *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Segunda Edición. Buenos Aires: Biblos.
- SVAMPA, Maristella; SLIPAK, Ariel M. (2015): China en América Latina. Del Consenso de los Commodities al Consenso de Beijing. *Revista Ensamble* 0 (3). [Disponible en línea en <http://www.revistaensambles.com.ar/ojs-2.4.1/index.php/ensambles/article/download/61/32>.]
- TAUBER, Alfred I. (1994): *The Immune Self. Theory or Metaphor?* Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLAN, Ferhat (2013): "Environmental Interventionism: A Neoliberal Strategy". *Raisons politiques* 52 (4), pp. 77. DOI: 10.3917/rai.052.0077.
- TAYLAN, Ferhat (2017): Mesopolitics: Foucault, Environmental Governmentality and the History of the Anthropocene. En BONDITTU, Philippe; BIGO, Didier; GROS Frédéric (eds.): *Foucault and the Modern International. Silences and Legacies for the Study of World Politics*. New York: Palgrave Macmillan US (The Sciences Po Series in International Relations and Political Economy), pp. 261–273. [Disponible en línea en [https://doi.org/10.1057/978-1-137-56153-4\\_15](https://doi.org/10.1057/978-1-137-56153-4_15).
- TEJEIRO SARMIENTO, Clemencia (2014): "Max Weber. Significado y actualidad". Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- THOMPSON, Edward Palmer (1967): "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism". *Past and Present* 38 (1), pp. 56–97. DOI: 10.1093/past/38.1.56.
- (2000): *Agenda para una historia radical*. Barcelona: Crítica.
- THOMPSON, Edward Palmer (1971): *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*. *Past & Present* (50), pp. 76–136.
- (1991): *Customs in common*. New York: The New Press.
- (2012): *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.
- (2019): *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*. Introducción por Julio Martínez-Cava. Madrid: Capitán Swing Libros, S.L.
- THUNBERG, Greta (2019): "Read Greta Thunberg's full speech at the United Nations Climate Action Summit". [Disponible en línea en <https://www.nbcnews.com/news/world/read-greta-thunberg-s-full-speech-united-nations-climate-action-n1057861>. Última comprobación el 10/06/2020]
- TOLEDO, Víctor M. (2013): "El metabolismo social. Una nueva teoría socioecológica". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 34 (136), pp. 41–71.
- TOUISSAINT, Eric; MILLET, Damien (2009): "La doble culpa de Robert McNamara". CADTM. Comité para la abolición de las deudas ilegítimas. [Disponible en línea en <http://www.cadtm.org/La-doble-culpa-de-Robert-McNamara>. Última comprobación el 19/05/2020.]

- TRAVIS, Alan (2016): “Lasting rise in hate crime after EU referendum, figures show”. *The Guardian*, 07/09/2016. [Disponible en línea en <https://www.theguardian.com/society/2016/sep/07/hate-surged-after-eu-referendum-police-figures-show>, Última comprobación el 28/05/2020.]
- TREVOR-ROPER, Hugh (2009): “La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social” Trad. Lilia Mosconi. Katz Editores.
- TRIBE, Keith (2009): “Liberalism and Neoliberalism in Britain, 1930-1980”. En: MIROWSKI, Philip; PLEHWE, Dieter (eds.): *The road from Mont Pèlerin. The making of the neoliberal thought collective*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, pp. 68–97.
- TRONCOSO SALDÍAS, Nicole; REYES MERINO, Felipe (2013): *Utilización de las leyes sociales en beneficio de los fines políticos posterior a la unificación alemana, de Otto Von Bismarck*. Seminario para optar al Título de Profesor de Educación Media en Historia y Geografía. Universidad del Bío Bío. Facultad de Educación y Humanidades, Chile.
- TRUMAN, Harry (1947): “Discurso del presidente Truman ante el Congreso de EE.UU”. [Disponible en línea en <http://www.historiasiglo20.org/TEXT/doctrinatruman.htm>. Última comprobación el 04/06/2020.]
- TURNER, Henry A. (1985): *German Big Business and the Rise of Hitler*. Oxford: Oxford University Press.
- TURNER, J. Scott (2000): *The extended organism. The physiology of animal-built structures*. London: Harvard University Press.
- UEXKÜLL, Jacob J. von (1920): *Staatsbiologie. Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates*. Berlin: Paetel.
- (1945): *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.
- UGARTE, Javier (2010): “De la selección natural a la intervención del Estado”. En: Sonia Arribas, Germán Cano y Javier Ugarte (eds.): *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Catarata, pp. 157-180.
- UNDERDOWN, D. E. (2007): *The Taming of the Scold: the Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England*. En: Anthony Fletcher (ed.): *Order and disorder in early modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 116-136.
- VALERO, Antonio (2006): “S1 Energía y Desarrollo Social”. *Boletín CF+S* (32/33).
- VAN DAEL, Miet; VAN PASSEL, Steven; PELKMANS, Luc; GUISSON, Ruben; REUMERMANN, Patrick; Luzardo, Nathalie Marquez et al. (2013): A techno-economic evaluation of a biomass energy conversion park. *Applied Energy* 104, pp. 611–622. DOI: 10.1016/j.apenergy.2012.11.071.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2009a): “Foucault y la filosofía analítica”. *Ambiente jurídico* (11), 109-146.
- (2009b): *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Tres Cantos, Madrid: Akal (Akal universitaria, 286. Serie interdisciplinar).
- (2015a): Canguilhem, Foucault y la ontología política del vitalismo. *Logos (Madr.)* 48 (0). DOI: 10.5209/rev\_ASEM.2015.v48.49279.
- (2015b): Filosofía híbrida y vitalismo racional en Canguilhem y Ortega y Gasset. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 32 (2), pp. 513-541
- (2018): *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas*. Cádiz: Editorial UCA.

- VELASCO ARIAS, Gonzalo (2013): “*Genealogías de lo biopolítico. Normalidad y patología en el "momento foucaultiano"*”. Tesis Doctoral. EVARISTO PRIETO NAVARRO (Director). Universidad Autónoma de Madrid. [Disponible en línea en [https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/660406/velasco\\_arias\\_gonzalo.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/660406/velasco_arias_gonzalo.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Última comprobación el 08/03/2020.]
- VERONA MARTEL, María Concepción; José Juan, Déniz Mayor (2011): Las agencias de rating y la crisis financiera de 2008: ¿El fin de un poder sin control? *Criterio Libre* (14), pp. 127–160.
- VERSCHUER, Othmar von; CONTI Leonardo; REITER, Hans (eds.) (1942): *État et santé: L' image héréditaire de l' homme*. Paris: Sorlot.
- VETTESE, Troy (2019) “Congelar el Támesis”. En: DALY, Herman; VETTESE, Troy; POLLIN, Robert; BURTON, Mark; SOMERVILLE, Peter; GONZÁLEZ REYES, Luis (2019) *New Left Review* (5), José Amoroto Salido y Cristina Piña Aldao (trad.). Carlos Prieto del Campo (Ed.). Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 57-88.
- VILLACANAÑAS BERLANGA, José Luis (2015): *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande.
- (2016a): “Dispositivo. La necesidad teórica de una antropología”. En: Rodrigo Castro Orellana, Salinas Araya y Adán (eds.): *La actualidad de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, pp. 185–213.
- (2016b): “Latencia. La elaboración de la vivencia originaria”. *Diánoia* LXI (76), pp. 3–28.
- (2017): *Imperio, reforma y modernidad*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- (2019a): *Imperiofilia y el populismo nacional-católico. Otra historia del imperio español*. Madrid: Lengua de Trapo.
- (2019b): “L'ultima neutralizzazione. L'ordoliberalismo e Foucault”. *Filosofia Politica* 33 (1), pp. 103–122.
- (2020): *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Laval, Dardot y la historia del capitalismo contemporáneo*. Ned Ediciones.
- VIRNO, Paolo (2003): *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- VIVES, Juan Luis (1992): *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- VIVIEN, Franck-Dominique (2000): *Economía y ecología*. Quito: Abya-Yala.
- WACQUANT, Loïc J. D. (2009): *Punishing the poor. The neoliberal government of social insecurity*. Durham NC: Duke University Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel Maurice (1993): *1968: revolución en el sistema/mundo*. *Viento Sur* (9), pp. 97–110.
- WALLERSTEIN, Immanuel Maurice (2005): *Análisis del Sistema-Mundo. Una introducción*. México D.F.: Siglo XXI.
- WALRAS, León (1860): *L'économie Politique Et La Justice: Examen Critique Et Réfutation Des Doctrines Économiques De M. Proudhon Précédés D'une Introduction À L'étude De La Question Sociale*. Paris: Librairie de Guillaumin et Cie.
- WALSH, Rodolfo (2007): “Carta abierta de un escritor a la Junta Militar”. *Hologramática* 6 (6), pp. 13–21.



- WALTHER DARRÉ, Ricardo (1994): *La raza. Nueva nobleza de sangre y suelo*. Trad. Joaquín Bochaca. Madrid: Wotan.
- WEBER, Max (2001): *Historia económica general*. Trad. Sánchez Sarto. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- (2012) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Joaquín Abellán (trad.). Alianza Editorial: Madrid.
- (2012b) *El político y el científico*. Francisco Rubio Llorente (trad.). Alianza Editorial: Madrid.
- (2014) *Economía y sociedad*. Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynez, José Ferrater Mora, Francisco Gil Villegas (trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- WENDLING, Amy E. (2011): *Karl Marx on Technology and Alienation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- WHITE, Osmar (1996): *Conquerors' Road*. London: Harper Collins, Cambridge University Press.
- WILKINSON, Richard G. (1996): *Unhealthy societies. The afflictions of inequality*. London, New York: Routledge.
- WILLIAMS, Eric Eustace; PALMER, Colin A. (1994): *Capitalism & Slavery*. Chapel Hill, NC, London: University of North Carolina Press.
- WILLSE, Craig (2010): “Neo-liberal biopolitics and the invention of chronic homelessness”. En: *Economy and Society* 39 (2), 155–184. DOI: 10.1080/03085141003620139.
- ZAITEGUI, Míriam (2018): “La soñada ruta comercial del Norte, una amenaza para el Ártico”. *El País*, 25/08/2018. [Disponible en línea en [https://elpais.com/elpais/2018/08/23/planeta\\_futuro/1535034624\\_129367.html](https://elpais.com/elpais/2018/08/23/planeta_futuro/1535034624_129367.html). Última comprobación el 12/06/2020.]
- ZALASIEWICZ, Jan; WATERS, Colin N.; HEAD, Martin J.; POIRIER, Clément; SUMMERHAYES, Colin P.; LEINFELDER, Reinhold et al. (2019): “A formal Anthropocene is compatible with but distinct from its diachronous anthropogenic counterparts: a response to W.F. Ruddiman’s ‘three flaws in defining a formal Anthropocene’”. *Progress in Physical Geography: Earth and Environment* 43 (3), pp. 319–333. DOI: 10.1177/0309133319832607.
- ZALASIEWICZ, Jan; WALTERS, Colin N.; WILLIAMS, Mark; BARNOSKY, Anthony D.; CEARRETA, Alejandro; CRUTZEN, Paul et al. (2015): “When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal”. *Quaternary International* 383, pp. 196–203. DOI: 10.1016/j.quaint.2014.11.045.
- ZALASIEWICZ, Jan; WILLIAMS, Mark; HAYWOOD, Alan; ELLIS, Michael (2011): “The Anthropocene: a new epoch of geological time?”. *Philosophical transactions. Series A, Mathematical, physical, and engineering sciences* 369 (1938), pp. 835–841. DOI: 10.1098/rsta.2010.0339.
- ZALASIEWICZ, Jan; WILLIAMS, Mark; SMITH, Alan; BARRY, Tiffany L.; COE, Angela L.; BOWN, Paul R. BRENCHLEY, Patrick; CANTRILL, David; GALE, Andrew; GIBBARD, Philip; GREGORY, F. John; HOUNSLOW, Mark W.; KERR, Andrew C.; PEARSON, Paul; KNOX, Robert; POEWLL, John; WATERS, Colin; MARSHALL, John; OATES, Michael; RAWSON, Peter; STONE, Philip (2008): “Are we now living in the Anthropocene”. *Gsa Today* 18 (2), pp. 4–8. DOI: 10.1130/GSAT01802A.1.
- ZAMORA, Daniel; BEHRENT C, Michael (eds.) (2018): *Foucault y el neoliberalismo*. Madrid: Amorrortu Editores.

ZANDI, Mark M.; DAS, Satyajit; AUTHERS, John (2008): *Financial shock. A 360 look at the subprime mortgage implosion, and how to avoid the next financial crisis*. Harlow: Financial Times Prentice Hall.

ZAVOLI, Sergio (1992): *La notte della repubblica*. Milano: Mondadori.

ZIEGLER, Philip (2009): *The Black Death*. New York: Harper Perennial Modern Classics.

ZIZEK, Slavoj (2004): *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Prólogo y traducción de Sebastián Waingarten. Buenos Aires: Atuel.

ZWEIG, Stefan (2001): *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Barcelona: Acantilado.